
3 1761 04385 4397





COURS

DE

DROIT NATUREL

PROFESSÉ

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR TH. JOUFFROY

TOME PREMIER

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1866

AVIS DE L'ÉDITEUR[1].

En donnant la deuxième comme en donnant la troisième édition du *Cours de droit naturel*, je n'avais à y faire et je n'y ai fait aucune modification; je n'avais rien à y ajouter, rien à en retrancher; j'étais l'éditeur et non l'auteur; mais quand je l'aurais été, j'aurais eu les mêmes raisons que M. Jouffroy pour n'y tenter aucun changement; et ces raisons les voici telles qu'il les exposait dans un *Avertissement du professeur* :

« Les auditeurs qui suivent mon cours à la Sor-
« bonne, m'ayant témoigné le regret que je n'imi-

1. Nous reproduisons, dans cette quatrième édition, l'*Avis de l'éditeur*, que M. Ph. Damiron, mort il y a deux ans, avait mis en tête de la troisième, publiée en 1858.

« tasse pas l'exemple précédemment donné par
« quelques-uns de mes collègues de faire recueil-
« lir et de publier mes leçons, j'ai cru que je ne
« devais pas résister plus longtemps à un désir
« aussi honorable pour moi, quelque peine qu'il
« m'en dût coûter de le satisfaire. J'ai donc pro-
« fité du moment où, après avoir déterminé la des-
« tinée de l'homme en cette vie et en l'autre, j'al-
« lais entrer dans la recherche des règles de la
« conduite humaine, recherche que quelques phi-
« losophes ont appelée le *droit naturel*, pour don-
« ner commencement à exécution de ce projet. Il
« m'a paru en effet que, dans la série de mes idées
« sur le grand problème de la destinée humaine,
« celles qui ont le *droit naturel* pour objet, pou-
« vaient sans inconvénient être détachées, d'autant
« mieux que, dans mon plan, avant d'arriver au
« droit naturel même, je me propose de passer en
« revue les diverses opinions sur le fondement du
« droit, ce qui me donnera l'occasion de repro-
« duire la mienne, et par conséquent d'offrir, au
« début de ce recueil, les principaux résultats de
« mes recherches antérieures. Voilà de quelle ma-
« nière j'ai été conduit à publier les leçons qu'on
« va lire. Recueillies par un habile sténographe
« qui a bien voulu s'en faire l'éditeur, corrigées
« immédiatement par moi, et publiées une à une,

« elles offriront les avantages et les inconvénients
« de la pensée enseignée et parlée dans une chaire,
« au lieu d'être déposée et écrite dans un livre :
« je veux dire, plus de clarté, de développements,
« de mouvement peut-être, mais aussi, à coup
« sûr, moins de précision et d'élégance, et beau-
« coup de répétitions, de longueurs, d'inégalités.
« J'ai accepté franchement les défauts comme
« les qualités du genre, estimant que les choses
« gagnent toujours à rester vraies et à n'être
« point dénaturées. C'est donc comme discus-
« sions improvisées que je prie le public de juger
« ces leçons. Toutefois je ne pousserai pas le res-
« pect de ma parole jusqu'à reproduire exactement
« toutes mes leçons ; il en est que je supprimerai,
« d'autres que je réunirai en une seule, quelques-
« unes que je resserrerai considérablement. Il
« faut beaucoup redire dans l'enseignement, parce
« que les paroles sont fugitives, et que l'audi-
« teur ne peut, comme le lecteur, retrouver les
« idées qui lui ont échappé ; imprimées, toutes
« ces redites sont fatigantes, et malgré les sup-
« pressions que j'annonce, on en trouvera beau-
« coup trop encore dans ces leçons ; mais c'est
« l'inconvénient du genre, et le lecteur voudra
« bien le pardonner.

« Le plan de ce Cours étant très-étendu, j'ai dû

« songer que, malgré ma bonne volonté, le cou-
« rage et les forces pourraient me manquer en che-
« min. Ne voulant donc ni m'enchaîner à une
« œuvre qui pourrait dépasser mes forces, ni
« exposer le public aux chances d'une publication
« qui pourrait ne pas s'achever, je l'ai divisée en
« plusieurs parties qui formeront chacune un ou-
« vrage à part, et après chacune desquelles je me
« réserve la liberté de m'arrêter.

« La première, sous le titre de *Prolégomènes au*
« *Droit naturel*, aura pour objet le fondement
« même du droit, et comprendra, outre ma doc-
« trine sur cette question capitale, la revue et la
« critique de toutes ces grandes solutions qui lui
« ont été données. La seconde, sous le titre de *Mo-*
« *rale personnelle*, renfermera le système des de-
« voirs de l'homme envers lui-même. La troisième,
« sous celui de *Droit réel*, exposera les principes
« de la conduite de l'homme envers les choses. La
« quatrième, sous celui de *Morale sociale*, embras-
« sera la science des droits et des devoirs qu'en-
« gendrent les différentes relations de l'homme
« avec ses semblables; et comme ces relations
« sont très-variées, elle se subdivisera elle-même
« en plusieurs parties distinctes. La cinquième
« enfin, sous le titre de *Religion naturelle*, aura
« pour objet les rapports de l'homme à Dieu, et la

« détermination des devoirs qui peuvent en décou-
« ler. La première leçon du Cours offrira, du
« reste, sur le fondement et la nature de ces divi-
« sions, des détails auxquels je renvoie : mon
« seul but en les indiquant ici est de marquer
« d'avance les différents points d'arrêt que j'ai
« dû me ménager dans une aussi longue carrière,
« tant dans mon propre intérêt que dans celui du
« public.

« Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer les
« motifs, la nature et le plan dans cette publica-
« tion ; je m'efforcerai de la rendre aussi digne
« que possible de l'indulgence dont elle a be-
« soin. »

Ainsi entendait, avec beaucoup de sens, la première publication de ses *Leçons*, l'auteur dont je viens de citer les paroles; ainsi doit l'entendre l'éditeur chargé de celles qui l'ont suivie.

Cette troisième édition sera donc telle qu'était la deuxième, et même, pour qu'elle n'en diffère en rien, et pour y laisser d'ailleurs subsister, ne fût-ce qu'à titre de document, quelques lignes dont j'ai fait précéder les *Leçons posthumes*, je demande la permission de répéter ici l'*Avis* qui les annonçait et en expliquait l'origine, la place et le caractère.

« Ainsi que M. Jouffroy lui-même l'a indiqué « au commencement de son *Cours de droit na-* « *turel*, il venait, après trois ans d'un enseigne- « ment non interrompu, de traiter sous toutes ses « faces et de résoudre dans toutes ses parties le « problème capital de la destinée humaine; il « était arrivé au terme de cet ordre d'idées qu'il « s'était proposé sous le titre de *morale générale*, « lorsque, d'après le plan qu'il s'était tracé, il « aborda une nouvelle question, également très- « importante, qu'il regardait comme la suite de « celle qu'il venait d'épuiser : « La fin de l'homme « étant connue, dit-il, quelle doit être sa conduite « dans toutes les circonstances possibles? ou, en « d'autres termes, quelles sont les règles de la « conduite humaine? Cette question est celle-là « même qui fait le sujet de la science du *droit na-* « *turel*, en prenant ce mot mal fait, mais consacré, « dans son acception la plus étendue. » Il passait « ainsi, logiquement, de la recherche du but de la « vie, à celle des moyens qui mènent à ce but; il « quittait la *morale générale* pour la *morale parti-* « *culière*, la théorie même du bien pour la science « qui en enseigne la pratique; c'était toute une « vaste carrière qu'il s'ouvrait de nouveau et qu'il « espérait parcourir successivement dans tous ses « points. Malheureusement pour nous, il ne l'a

« parcourue qu'à demi; la mort la lui a fermée
« avant le temps. En effet, comme il avait compris
« que, pour mieux assurer le fondement du *droit*
« *naturel*, il ne suffisait pas de l'établir spéculati-
« vement et en lui-même, mais qu'il fallait aussi
« le soumettre à l'épreuve de l'histoire, il avait
« d'abord entrepris la revue critique et la discus-
« sion des différents systèmes de morale ; ce n'étaient
« là que ses *prolégomènes*, et ce fut tout ce qu'il
« put laisser.

« M. Jouffroy aurait voulu ensuite suivre et
« développer le principe du droit dans toutes ses
« différentes applications, c'est-à-dire, dans les
« diverses branches de la *morale particulière;* mais
« il ne traita expressément d'aucune ; je ne sache
« pas du moins que dans sa chaire, et je ne vois
« pas dans ses papiers, qu'il soit allé au delà de
« certaines considérations par lesquelles il prélu-
« dait à ces études spéciales : c'était un commen-
« cement d'exécution, mais ce n'était rien de plus ;
« c'était assez pour exciter, mais non pour satis-
« faire la curiosité ; la promesse eût été tenue, on
« ne saurait en douter ; mais pour la tenir il fallait
« vivre, et ne vit pas qui veut. Aussi, entre tant
« d'autres regrets, le professeur mourant, et mou-
« rant dans la pleine conscience de sa ferme et
« vive pensée, a-t-il dû emporter celui de laisser

« une œuvre malgré lui incomplète, quand il n'a-
« vait, si on me permet de le dire, qu'à parler
« pour qu'elle fût terminée. Le plus difficile en
« était fait ; encore un an, peut-être, d'un ensei-
« gnement sans empêchement, et le reste était
« achevé.

« Ce bonheur de l'achèvement, ici comme en
« bien d'autres choses, lui a été refusé. Cependant
« il ne faudrait pas croire que le *Cours de droit*
« *naturel* ait les inconvénients ou les défauts d'un
« livre à moitié fait. D'abord en ce qu'il est, c'est-
« à-dire comme *prolégomènes*, il forme un tout qui
« se suffit et se soutient par lui-même. Ensuite,
« et toujours comme *prolégomènes*, il contient, du
« moins implicitement, toutes les idées fonda-
« mentales que l'auteur aurait développées dans
« la suite de son ouvrage ; elles n'y paraissent, il
« est vrai, que d'une manière indirecte et à l'oc-
« casion des systèmes qu'elles servent à critiquer ;
« et sans doute il vaudrait mieux que, reprises en
« elles-mêmes, elles eussent pu être présentées
« directement et par ordre ; elles y eussent gagné
« en démonstration, en lumière et en conséquence,
« tandis que telles que nous les avons, éparses et
« divisées selon le besoin de la discussion, indi-
« quées plutôt qu'expliquées, résumées et concen-
« trées, elles ne paraissent pas avec le caractère

« d'une doctrine systématiquement exposée. Mais, « néanmoins, pour qui sait les y saisir, elles se « trouvent toutes déposées dans cette large intro- « duction, qui contient les germes de tout le reste : « en sorte que, réellement, il manque moins à cet « enseignement qu'il ne semblerait en apparence ; « que jusqu'à un certain point, il est achevé sans « l'être, et que, pour être fécondé, il n'a besoin que « d'être médité.

« Ainsi on y trouvera amplement de quoi se « contenter, maintenant surtout qu'on possède ce « qu'il y avait d'inédit de cette importante compo- « sition. Dans ce qu'il avait lui-même publié, « M. Jouffroy n'avait pu, en effet, faire entrer tou- « tes ses leçons sur l'histoire du *droit naturel;* il en « avait laissé sept, qui, jointes à celles dont le « sujet aurait été ce droit lui-même traité théori- « quement, auraient aisément pu composer un « volume nouveau. Ce sont ces sept leçons que nous « livrons au public. Elles étaient dans les papiers « de l'auteur, parfaitement en ordre, et la plupart « revues et corrigées par lui, sur la copie du sté- « nographe ; à deux seulement il n'avait pas touché ; « mais elles demandaient peu de soin pour être en « état d'être imprimées ; une autre leçon, tout en- « tière écrite de sa main, et qui devait servir de « transition de la partie historique à la partie

« dogmatique du cours, était aussi dans ses papiers;
« je l'en ai tirée pour la joindre, ainsi qu'il convenait, aux précédentes.

« J'ai dit que M. Jouffroy avait revu et corrigé « lui-même la plupart de ces leçons; je dois « toutefois ajouter qu'il ne l'avait peut-être pas fait « comme s'il eût eu le dessein de les livrer im« médiatement à l'impression; il se réservait sans « doute d'y revenir, non pour y rien changer au « fond, non pour y rien ajouter, mais plutôt pour « en retrancher certaines répétitions et certains « développements que l'enseignement exige, et qui « en font souvent la puissance, mais qu'un écrit « supporte moins. Ces réductions, je ne les ai pas « tentées, de peur d'être infidèle en abrégeant; j'ai « tout donné : on retrouvera donc dans ces pages « cette abondance d'explications qui faisait un des « caractères de l'enseignement de M. Jouffroy; on « y retrouvera l'abandon de la pensée qui se pro« duit dans une chaire autrement que dans un « livre; on aura le professeur peut-être un peu « plus que l'écrivain; mais on aura, dans tous les « cas, ce qui était de l'écrivain tout comme du pro« fesseur, je veux dire cette parfaite clarté, ce « mouvement et cet intérêt, que sa parole comme « sa plume répandait infailliblement sur tous les « sujets qu'il traitait. En réalité on n'y perdra

« guère que certaines améliorations de forme et de « disposition qui, très-faciles à l'auteur, eussent « été plus délicates et plus embarrassantes pour « l'éditeur, et on ne regrettera que plus vive- « ment que le *Cours de droit naturel* n'ait pas « pu être continué et poussé jusqu'à son terme. »

Ph. Damiron.



COURS

DE

DROIT NATUREL.

PREMIÈRE LEÇON.

OBJET ET DIVISION DU DROIT NATUREL.

Messieurs,

La recherche qui sera l'objet de ce cours et qui le remplira n'est qu'un chapitre de la recherche plus générale qui fait depuis trois ans le sujet de mon enseignement dans cette Faculté. C'est assez vous dire, messieurs, qu'elle n'est point isolée, et qu'elle présuppose celles qui l'ont précédée, comme elle prépare celles qui la suivront. Il est donc nécessaire, avant d'en fixer le but et de la commencer, de rappeler quel est le vaste problème que nous avons posé dans cette chaire il y a trois ans, quelles sont les parties de ce problème dont nous nous sommes occupés, et quelle est celle qui se présente maintenant dans le plan général que nous

nous sommes tracé. Ce résumé rapide ne sera pas inutile à ceux d'entre vous qui ont assisté à nos leçons; il est tout à fait nécessaire à ceux qui ne les ont point suivies.

La destinée humaine envisagée dans toute son étendue, c'est-à-dire sous le triple aspect de la destinée de l'individu, de celle des sociétés et de celle de l'espèce, telle est, messieurs, la grande énigme à la solution de laquelle cet enseignement est consacré. A l'époque où je la posai, je m'appliquai non-seulement à vous en faire sentir l'obscurité et l'importance, mais encore à la résoudre, par une sévère analyse, dans les nombreuses questions particulières qu'elle enveloppe. Ces problèmes élémentaires démêlés et dégagés, je constatai les dépendances qui les unissent, et par ces dépendances l'ordre logique dans lequel elles doivent être abordées et résolues. Ayant ainsi fixé d'une manière précise et les différentes parties de cette vaste recherche et la méthode par laquelle elle devait être accomplie, je me mis à l'œuvre, en commençant par celle des questions particulières, dégagées par l'analyse, qui, dans le plan que je m'étais tracé, devait passer la première.

Cette question, messieurs, était celle de savoir quelle est la fin ou la destinée de l'homme en cette vie. Il y a, vous le savez, une liaison étroite entre la destination d'un être et sa nature; car ce qui assigne aux différents êtres des fins différentes, ce sont les diversités de nature qui les distinguent; et, si tous les êtres avaient une même nature, ils auraient tous une même fin. C'est donc dans la nature d'un être qu'il faut chercher sa destination; car c'est sa nature qui la lui impose, et c'est de sa nature qu'elle résulte, comme la conséquence du principe, ou l'effet de la cause. Cette méthode, dictée

par le bon sens, nous l'avons appliquée à l'homme, et, en examinant sa nature, nous en avons déduit la fin absolue à laquelle cette nature le destine. Mais en comparant cette fin absolue de l'homme à celle qu'il atteint réellement en cette vie, nous avons été frappés d'un fait qui nous a prouvé que, pour déterminer celle-ci, nous devions avoir égard à une autre circonstance encore. Ce fait, messieurs, c'est la différence qui sépare la destinée réelle de l'homme en cette vie, de celle qui est écrite en caractères éclatants dans sa nature. D'où vient cette différence? il nous a été facile de le voir. Telles sont les circonstances dans lesquelles notre nature est placée en ce monde, qu'elles rendent impossible la réalisation complète de son absolue destinée. La destinée de l'homme en ce monde ne dérive donc point uniquement de sa nature, elle dérive aussi de sa condition. Pour la déterminer, il faut donc avoir égard à un double fait, à sa nature d'abord, et aux conditions de la vie actuelle ensuite. C'est en prenant ces deux choses en considération, c'est en cherchant, pour ainsi dire, la résultante de ces deux actions combinées, que nous sommes arrivés à la solution, rigoureuse, j'ose l'espérer, de la question que nous nous étions posée, savoir : Quelle est la destinée ou la fin de l'homme en cette vie? Une année tout entière, la première de notre enseignement, a été consacrée à la solution de ce problème qui est celui de la morale générale.

La destinée de l'homme s'accomplit-elle tout entière en cette vie, ou bien, avant l'heure qui commence la vie et après celle qui la termine, cette destinée a-t-elle un commencement et une suite qui nous échappent? telle est la seconde question qui nous a occupés, et qui devait nous occuper. Car, avant de l'avoir résolue, nul

ne peut se flatter, quelque profondes études qu'il ait faites sur la vie présente, d'avoir une idée complète de la destinée totale de l'homme, une idée claire de sa destinée en cette vie. Cette question, messieurs, il existe pour la résoudre un moyen unique, mais sûr : c'est de voir si la destinée de l'homme a, en ce monde, un véritable commencement et une véritable fin, ou si cette destinée n'est pas comme un drame auquel manquent et l'exposition et le dénoûment. Or, en examinant en elle-même la destinée de l'homme en cette vie, nous avons reconnu qu'elle demeurait inintelligible si elle n'avait pas une suite; et, en la comparant à celle qui résulte légitimement de sa nature, nous nous sommes convaincus qu'elle était loin d'épuiser celle-ci, et qu'à ce titre encore elle exigeait impérieusement une suite qui la complétât et qui la justifiât. Nous avons donc affirmé cette suite, et nous en avons déterminé la nature en cherchant ce qui manque à la destinée actuelle pour égaler la destinée absolue, et en chargeant la vie future de combler cette différence. C'est ainsi que nous sommes arrivés et à nous persuader de la nécessité d'une vie postérieure, et à déterminer quelle serait la destinée de l'homme dans cette vie. La même méthode, appliquée au problème de la vie antérieure, nous a donné des résultats contraires, mais non moins rigoureux. En effet, nous nous sommes convaincus que, si les derniers actes du drame de la destinée humaine ne se jouent pas sur le théâtre de ce monde, ce drame y a son véritable commencement, et qu'ainsi rien n'exigerait, avant l'heure de la naissance, un prologue à la vie présente. — Deux années de notre enseignement ont été consacrées à cette recherche importante, qui est une des branches de la religion naturelle.

Vous voyez, messieurs, comment ont été employées les trois premières années de ce cours et à quel résultat elles nous ont conduits. Au point où nous sommes arrivés, nous avons complétement résolu, dans la mesure de nos faibles lumières, le problème général de la destinée de l'homme. Nous savons que cette destinée se divise en deux parties, dont la première s'accomplit en cette vie, et dont la seconde s'accomplira dans une ou plusieurs autres vies qui lui succéderont. Nous savons jusqu'où l'œuvre est conduite en ce monde, comment elle sera poursuivie et achevée dans l'autre, pourquoi il fallait qu'elle commençât ainsi, et par quelles nécessités il est inévitable, ayant ainsi commencé, qu'elle s'achève. En un mot, non-seulement nous connaissons la destinée réelle de l'homme en ce monde; mais cette destinée dans ce qu'elle a d'amer et d'heureux, de grand et de borné, nous est justifiée et expliquée par la vue de la destinée complète de l'homme que nous avons embrassée. Tel est le point précis de notre tâche auquel nous sommes parvenus : il s'agit maintenant de poursuivre.

La question qui se présente à nous dans le plan général de nos recherches est celle-ci : La fin de l'homme étant connue, quelle doit être sa conduite dans toutes les circonstances possibles; ou, en d'autres termes, quelles sont les règles de la conduite humaine? Cette question est celle-là même qui fait le sujet de la science du *droit naturel*, en prenant ce mot, mal fait mais consacré, dans son acception la plus étendue. Sa solution sera l'objet du cours de cette année, et probablement des années suivantes; car elle est assez vaste pour exiger et remplir plusieurs années d'enseignement.

Les rapports qui unissent cette question à celles qui nous ont occupés jusqu'à présent, et dont je viens de vous entretenir, ne sauraient vous échapper. Chercher comment doit se conduire un être dont la fin est inconnue, est une entreprise aussi absurde que celle de chercher quelle est la fin d'un être dont on ignore la nature. Tout de même donc que la question de la nature de l'homme devait précéder dans nos recherches celle de sa destinée, tout de même il fallait que la question de sa destinée fût résolue pour aborder celle de ses devoirs. Ainsi se légitime à nos yeux, et se rallie aux recherches précédentes de cet enseignement, la question qui va nous occuper. Il s'agit maintenant, après vous en avoir montré et la place et le sens, de vous introduire dans le sein de cette question, de vous en faire mesurer l'étendue et compter les éléments, et de tirer de là le plan et les divisions de la recherche nouvelle que nous entreprenons, ou, si vous aimez mieux, la carte du voyage que nous allons faire.

Mais, au début même de la carrière, messieurs, nous rencontrons une question préjudicielle à résoudre, et à laquelle il ne serait ni philosophique ni raisonnable que nous cherchassions à échapper. C'est une fin de non-recevoir, opposée par de nombreux systèmes à la science même que nous nous proposons de construire, et qui, si elle était valable, anéantirait cette sience en réduisant à une pure chimère, à une illusion de l'esprit humain, l'objet même de ses poursuites. Et en effet, messieurs, les idées de règle, de loi, de droits, de devoirs, impliquent également celle d'obligation ; et il est évident que s'il n'y avait et ne pouvait y avoir rien d'obligatoire pour l'homme, si l'idée d'obligation était une fumée, une vaine imagination qui dût se dissiper sous le souffle

de la philosophie, avec elle s'évanouiraient du même coup toutes ces autres idées qui l'impliquent nécessairement, et celle de la science du droit naturel qui, à son tour, les présuppose. Chercher les règles, les lois de la conduite humaine, c'est chercher ce que l'homme doit faire et ne pas faire, ce qu'il est de son devoir d'accomplir et de respecter, de son droit de faire respecter et accomplir. Or, s'il n'est tenu à rien, et si ses semblables ne sont tenus à rien à son égard, il n'y a plus de règles, plus de lois de conduite à chercher; l'objet de la science, la science elle-même, tout s'en va, tout disparaît. C'est donc, je le répète, une question de vie et de mort pour le droit naturel, que celle de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas pour l'homme quelque chose d'obligatoire. Or, de nombreux systèmes ont résolu cette question négativement. Vous dire par combien de routes et à combien de titres différents ils arrivent à cette conclusion commune, ce serait anticiper la matière de nos prochaines leçons. Il suffit que ces systèmes existent, qu'ils soient célèbres et recommandés par l'autorité des grands esprits qui les ont fondés; il suffit surtout que la doctrine qu'ils contiennent ait mis en question l'existence même des règles de la conduite humaine que nous nous proposons de chercher, pour que nous devions, antérieurement à toute recherche de ces règles compromises, examiner la valeur de ces systèmes, et agiter le problème préjudiciel qu'ils soulèvent. C'est par cet examen, messieurs, que nous ouvrirons ces leçons; et ce ne sera qu'après l'avoir épuisé, et en supposant qu'il nous rassure sur la réalité d'une législation naturelle de la conduite humaine, que nous procéderons à la recherche des articles de cette législation.

Venons-en maintenant aux subdivisions naturelles de cette législation, en admettant, ce qu'on nous permettra provisoirement de supposer, qu'elle existe.

Au fond, messieurs, il n'y a qu'un devoir pour l'homme, celui d'accomplir sa destinée, celui d'aller à sa fin. La fin de l'homme étant donnée, la règle suprême de sa conduite l'est donc également. Cela est vrai, messieurs; mais ce qui l'est pareillement, c'est que les situations dans lesquelles l'homme peut se trouver, sont si nombreuses et si diverses, qu'il n'est pas toujours aisé pour lui de voir comment il doit se conduire dans chacune pour accomplir ce suprême et unique devoir. Il suit de là que ce devoir suprême, bien compris, contient en résumé, en principe, en esprit, tous les autres, mais qu'il n'en est pas moins nécessaire d'en tirer ceux-ci, et que ce travail exige et beaucoup de méditations, et une grande sagacité, et n'est pas moins étendu que délicat. Cette déduction, pour chaque cas possible des règles de la conduite humaine, est l'objet du droit naturel. Il y procède d'abord pour chacune des grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé, puis pour les cas divers que chacune de ces grandes situations peut elle-même contenir. C'est ainsi que se divise et se subdivise le droit naturel. Ses grandes divisions correspondent aux grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé; chacune de ces branches est la recherche des lois de notre conduite pour l'une de ces situations. La science est complète, si elle n'omet aucune de ces situations, et si ses différentes branches les épuisent.

Or, il y a longtemps, messieurs, que le bon sens de l'humanité a reconnu et constaté que l'homme soutient en ce monde quatre grandes relations principales : la

première avec Dieu, la seconde avec lui-même, la troisième avec les choses animées ou inanimées qui peuplent la création, la quatrième enfin avec ses semblables. Aussi a-t-on cherché de tout temps quelles sont les règles de la conduite humaine en ces quatre grands cas, et divisé en quatre recherches correspondantes toute la science du *droit naturel* ou de *la morale appliquée*.

Nous acceptons, messieurs, cette division, parce qu'elle est légitime et complète, et qu'on s'efforcerait vainement d'en chercher une meilleure et une plus vraie. Telles sont donc les quatre grandes recherches qu'embrasse le sujet de notre cours accepté dans toute son étendue. Mais il ne suffit pas, messieurs, de vous avoir indiqué cette division générale; il est nécessaire d'en parcourir les parties, dont quelques-unes sont elles-mêmes très-compliquées, afin de fixer d'une manière plus précise l'objet, l'étendue, le nom propre de chacune. Reprenons donc l'une après l'autre les quatre grandes relations que nous avons posées, et donnons quelques détails sur les branches du droit naturel qui leur correspondent.

PREMIÈRE RELATION.

Relation de l'homme à Dieu.

La donnée commune pour déterminer les règles de la conduite de l'homme dans chacune des quatre relations que nous avons posées, c'est la notion de sa véritable destinée, de sa véritable fin. Mais, indépendamment de cette donnée, il en est une autre qui est spéciale à chacune de ces relations : c'est la nature de l'être qui en forme le second terme, et la nature de la relation elle-

même, telle qu'elle résulte de celle des deux termes. C'est la nécessité de cette seconde donnée qui rend insuffisante la connaissance de la véritable fin de l'homme, pour déterminer dans chaque cas les règles de sa conduite. Cette seconde donnée, dans la relation que nous examinons, est la connaissance de Dieu et du rapport qui nous unit à lui, à laquelle il faut s'élever d'abord pour déterminer les règles de notre conduite à son égard. L'exactitude avec laquelle ces règles seront déterminées dépendra donc non-seulement de l'idée plus ou moins vraie qu'on se sera faite de l'homme et de sa destinée, mais encore de l'idée plus ou moins épurée qu'on se sera faite de Dieu et, par conséquent, des rapports qui l'unissent à nous. De là, la diversité et l'épuration progressive des opinions humaines dans cette première partie du droit naturel, qui porte communément le nom de *religion naturelle*, quoiqu'elle ne corresponde qu'à une des branches de la religion naturelle, qui embrasse, outre la question de nos devoirs envers Dieu, celle de la nature de Dieu et celle de la destinée future de l'homme, trois problèmes parfaitement distincts, mais que l'usage a ainsi réunis sous un seul mot. A cette branche du droit naturel correspondent, dans l'histoire les cultes des différentes religions, positives, ou les différents systèmes pratiques par lesquels on a essayé de régler la conduite de l'homme envers Dieu. On peut donc dire que cette partie du droit naturel n'est pas sans une sorte de droit positif parallèle, qui, dans ses variations de peuple à peuple et de siècle à siècle, a toujours essayé de la représenter et de la traduire, et l'a toujours plus ou moins défigurée. Nous retrouverons le même parallélisme dans toutes les autres divisions du droit naturel, de sorte qu'en face de ses

règles, telles que la raison les donne, il y a une histoire à faire des différentes manières dont l'humanité les a successivement conçues et pratiquées.

DEUXIÈME RELATION.

Relation de l'homme à lui-même.

La partie du droit naturel qui cherche les règles de la conduite de l'homme envers lui-même porte le nom de *morale personnelle.* Une connaissance approfondie de la nature humaine et des conditions extérieures auxquelles son développement est soumis suffit ici, avec la notion vraie de notre destinée, pour déterminer ces règles, qui ont un double objet : la conduite de l'homme envers son corps, et la conduite de l'homme envers son âme. Pour réfuter l'opinion de ceux qui nient l'existence de cette branche du droit naturel, il suffit de lire Épictète et Marc-Aurèle, ou de faire l'hypothèse d'un homme relégué dans la solitude d'une île déserte, ou d'examiner l'opinion de ceux qui prétendent au contraire que toutes les autres branches de la morale viennent se résoudre dans celle-là. Sans adopter cette dernière opinion, un peu de réflexion convaincra bientôt du moins qu'il n'en est point peut-être de plus importante et de plus féconde. A cette partie du droit naturel correspondent, dans les religions, dans les systèmes moraux de philosophie, et même dans les lois positives de certains peuples, surtout des plus anciens, mais avant tout et principalement dans ce qu'on appelle les *mœurs* des nations, une multitude de règles, d'opinions, de dispositions, de coutumes, qui en traduisent ou en défigurent plus ou moins les résultats absolus. L'ensemble de ces règles, de ces

dispositions, de ces coutumes, forme comme le droit positif parallèle à cette partie du droit naturel.

TROISIÈME RELATION.

Relation de l'homme aux choses.

Sous ce mot de *choses*, je comprends, messieurs, tous les êtres autres que nos semblables, qui ont été placés avec nous en ce monde, soit que ces êtres soient inanimés ou animés, organisés ou inorganisés. Ce qui autorise dans ma pensée cette dénomination commune, c'est que, selon moi, c'est la liberté et la raison qui constituent la personnalité, et qu'à ce titre il y a lieu de douter si elle existe dans les animaux plus que dans les plantes ou les minéraux, bien que les animaux soient sensibles et jusqu'à un certain point intelligents. Vous voudrez donc bien excuser cette expression, que j'adopte pour la rapidité du langage, et qui ne nous empêchera pas de distinguer entre les différentes classes d'êtres que je la charge de représenter. Pour se faire une idée nette et vraie de cette partie du droit naturel, qui n'a point de nom particulier, et qu'on pourrait appeler *droit réel*, il faut supposer un homme seul dans une île, comme Robinson. Par cette hypothèse, vous écarterez d'un seul coup toutes les questions qui se rapportent au droit de propriété, c'est-à-dire au droit d'user des choses *exclusivement aux autres hommes*, questions qui ne se produisent que dans la relation de l'homme avec ses semblables, et qui sont tout à fait distinctes de celle que soulève la relation de l'homme aux choses, considérée en soi et indépendamment de toute autre. Dans cette hypothèse d'un homme seul en présence des choses, vous

sentirez s'élever les problèmes de morale propres à cette relation, et qui sont ceux-ci : Avons-nous droit de détourner à notre fin la nature et la fin des choses ? Si ce droit existe, a-t-il ou n'a-t-il pas de limites? et, s'il en a, quelles sont ces limites? Sont-elles les mêmes à l'égard des animaux et à l'égard des choses inanimées? toutes questions de la solution desquelles dépendent les règles de notre conduite envers les choses, et dont la solution dépend à son tour et de l'idée de notre propre fin et de celle qu'on doit se former de la nature de ces êtres, de leur destination en ce monde, et du rapport qui existe entre eux et nous. Tel est, messieurs, le véritable objet de cette branche du droit naturel, qui se divise en deux parties : règles de la conduite humaine à l'égard des animaux, règles de la conduite humaine à l'égard des choses proprement dites. A ces règles correspondent, dans les religions, dans les coutumes, et même dans les lois de certains peuples, des dispositions et des pratiques qui en sont la contre-partie historique, et qui les représentent plus ou moins.

QUATRIÈME RELATION.

Relation de l'homme à ses semblables.

Les relations qui peuvent exister de l'homme à l'homme étant très-variées, cette partie du droit naturel est la plus vaste et la plus compliquée. Aussi a-t-elle usurpé dans le langage de quelques auteurs, et s'est-elle approprié presque à elle seule, le titre de *droit naturel*. En d'autres termes, dans beaucoup d'ouvrages, on a appelé presque exclusivement *droit naturel* les règles de la conduite de l'homme à l'égard de ses semblables,

excluant ainsi du droit naturel toutes les autres branches des règles de la conduite humaine. D'un autre côté, différentes subdivisions de ces règles ont reçu des noms particuliers, et quelques-unes de ces subdivisions ont été distraites du droit naturel ainsi entendu, et sont devenues l'objet de sciences distinctes. En troisième lieu enfin, dans ce droit naturel ainsi entendu quelques auteurs ont introduit des recherches qui ne font point partie du droit naturel, de quelque manière qu'on l'entende. En sorte que rien n'est plus embrouillé que la phraséologie de cette partie de la science. Pour arriver à des idées, et, par suite, à des dénominations claires en cette matière, il faut analyser avec soin cette grande relation de l'homme à l'homme, et distinguer les relations diverses qu'elle embrasse, ou tout au moins les principales. C'est là, messieurs, ce que nous allons essayer de faire. Veuillez me suivre avec indulgence et attention.

Parmi les relations particulières comprises dans la relation générale de l'homme à l'homme, il y a une première distinction à faire, fondée sur cette circonstance, que les unes existent indépendamment du fait de société, tandis que les autres naissent de ce fait, et par conséquent le présupposent.

Je suis loin d'admettre, messieurs, cet état de nature, que quelques philosophes ont rêvé, et qui prête à l'homme sortant des mains du créateur la vie des animaux solitaires. L'histoire proteste contre cette fiction, et elle représente si peu l'état naturel de l'homme, que ce n'est que par un concours de circonstances extraordinaires que, de loin en loin, quelques individus de l'espèce humaine y ont été placés. Mais ce que l'histoire ne dément pas, ce qu'elle nous montre, au contraire,

c'est un état distinct, et, du moins dans quelques parties de la terre, antérieur au véritable état de société, et qu'on peut aussi, si l'on veut, et pour le distinguer de ce dernier, appeler *état de nature*. Cet état est celui de famille, qui devient, par extension, l'état de tribu. Tel est celui dans lequel l'Écriture nous montre Abraham et ses enfants. Entre cet état et celui de la société il y a de profondes différences, dont la principale et la seule que je vous signalerai est celle-ci : c'est que l'état de société est adventice, tout fondé qu'il est sur une foule de principes de la nature humaine, tandis que l'état de famille est nécessaire; en d'autres termes, on ne conçoit pas l'homme hors de l'état de famille, tandis qu'on le conçoit et que l'histoire nous le montre hors de l'état de société proprement dit.

Or, en considérant l'homme dans cet état de nature, qui est possible, et qui a précédé certainement dans quelques parties de la terre, et probablement dans toutes, l'état de société, on trouve qu'il existe dans cet état deux espèces de relations de l'homme à l'homme, qui sont, comme cet état lui-même, indépendantes du fait de société : les relations de l'homme à l'homme comme individus de la même espèce, et les différentes relations créées par la famille entre les membres qui la composent. De ces deux espèces de relations naissent deux espèces de devoirs et de droits : les devoirs et les droits d'humanité, les devoirs et les droits de famille, ou ces deux branches du droit naturel qu'on pourrait appeler *droit d'humanité* et *droit de famille*, et qui, existant indépendamment du fait de société, composent ce que j'appellerai *droit de nature*.

Le fait de société survenant rencontre ces deux espèces de relations qui lui sont antérieures, celles de

l'homme à l'homme comme tel, et celle des différents membres de la famille entre eux ; mais, en les rencontrant, il les modifie. Dans le sein de la société, les individus étrangers l'un à l'autre par le sang ne restent pas dans le simple rapport d'homme à homme, ils entrent dans celui de concitoyens du même État ; et il en est de même des différents membres de la famille qui ne sont plus seulement pères, fils, époux, frères par le sang, mais encore citoyens par la société. La société modifie donc les règles de conduite de l'homme comme homme à l'égard des autres, et de l'homme comme membre de la famille dans tous les rapports que la famille engendre ; elle les modifie au profit du tout ou de la société. Or, toutes ces règles ainsi modifiées, étendues, multipliées, de quelque espèce qu'elles soient, composent ce qu'on appelle le *droit privé*, première branche du *droit social*, celle qui règle tous les rapports qui peuvent exister entre les citoyens d'un même État.

Mais, indépendamment de ces rapports qui existaient avant la société, mais auxquels la société donne un caractère tout nouveau, la société en crée un autre qui n'existait point avant elle : c'est celui des citoyens à la société ou au pouvoir qui la représente. De là, des règles de conduite des citoyens à l'État et de l'État aux citoyens, dont l'ensemble forme ce qu'on appelle le *droit public*, seconde branche du *droit social*.

Le droit social se divise donc en deux branches : droit privé et droit public. Dans nos lois, les principaux rameaux du droit privé sont renfermés et représentés dans le Code civil ou le Code commercial ; les principaux rameaux du droit public dans le Code constitutionnel, le Code administratif, le Code pénal, etc.

Mais ici se présente une objection qu'il faut résoudre

avant d'aller plus avant. Toutes ces règles du droit privé et du droit public sont évidemment établies, dans chaque société, relativement à la forme particulière de cette société. Il semble donc, au premier coup d'œil, qu'elles dépendent uniquement de cette forme, qu'elles appartiennent par conséquent entièrement au droit positif et nullement au droit naturel. Cela serait vrai s'il n'y avait pas quelque chose de commun entre toutes les sociétés possibles, quelque chose qui dérive du fait même de société, indépendamment des formes diverses que ce fait peut revêtir, et qui constitue les conditions essentielles de toute société. Ces conditions essentielles de toute société engendrent un droit social, essentiel aussi, naturel et absolu comme elles, droit antérieur et supérieur à tous les droits sociaux positifs, et que tous cherchent à reproduire et reproduisent plus ou moins, en l'adaptant à chacune des formes possibles de la société. C'est là le droit social naturel, qui se subdivise, comme tout droit social positif, en droit public et en droit privé.

On voit par là, messieurs, que, pour déterminer les règles de ce droit naturel social, il faut avoir préalablement déterminé deux choses : 1° la fin de toute société, 2° les conditions essentielles de toute société. Ces deux questions devront donc nous occuper et être résolues par nous, préalablement à la recherche des règles mêmes du droit naturel social. Elles viennent se placer ici, comme celles de la nature de Dieu et de la nature des choses dans les relations précédentes, et par la même nécessité.

C'est ici le lieu de vous faire remarquer, messieurs, que toute cette recherche est étrangère et à la question de la meilleure forme à donner à la société, et à celle

des meilleurs moyens de procurer le bonheur matériel de la société. Ces deux questions ne sont nullement des questions de droit, mais des questions d'art. Elles sont l'objet de deux sciences qu'on appelle la *politique* et *l'économie politique*, et qui sont tout à fait distinctes du droit. Je n'en aurais même pas parlé, si quelques auteurs n'avaient pas plus ou moins introduit ces deux problèmes parmi ceux qui sont l'objet propre du droit naturel.

Au delà des relations que nous avons déjà constatées dans la relation de l'homme à l'homme, il n'en est plus qu'une, messieurs : c'est celle de société à société. Les règles de conduite d'une société à l'égard des autres sont évidemment les mêmes que celles d'une famille à l'égard d'une autre dans l'état de nature ; elles composent ce qu'on appelle le *droit des gens*, cinquième et dernière branche de cette partie du droit naturel.

Ainsi, en nous résumant, nous trouvons dans la relation générale de l'homme à l'homme cinq espèces de relations principales : 1° celles de l'homme à l'homme comme tel, qui font l'objet du droit d'humanité ; 2° celles de la famille, qui font l'objet du droit de famille ; 3° celles des citoyens d'un même État, qui font l'objet du droit privé ; 4° celles des citoyens à l'État et de l'État aux citoyens, qui font l'objet du droit public ; 5° enfin, celles de société, qui font l'objet du droit des gens. Et dans ces cinq relations, trois grandes divisions : 1° celles qui existent indépendamment du fait de société et qui font l'objet du *droit de nature :* ce sont les deux premières ; 2° celles qui naissent du fait de société et qui existeraient quand il n'y aurait qu'une société ; elles font l'objet du *droit social :* ce sont les deux secondes ; 3° celles qui naissent de l'existence simultanée de plusieurs sociétés

ou du moins de plusieurs familles indépendantes en contact, et qui font l'objet du *droit des gens* : c'est la cinquième et dernière. A ces différentes branches du droit naturel correspondent dans l'histoire : pour le droit de nature, une foule de systèmes philosophiques, de règles religieuses, d'usages, de coutumes ; pour le droit social, tous les droits positifs ; pour le droit des gens, les coutumes qui ont réglé les rapports de nation à nation aux différentes époques.

Tel est, messieurs, l'ensemble du droit naturel dans l'acception la plus large et la plus haute de ce mot, dans celle où l'ont pris les plus grands esprits qui s'en soient occupés. Mais comme cette acception n'a pas été unanimement embrassée, et que d'autres lui ont été données, il ne sera pas inutile que je vous fasse connaître ces dernières.

En ne faisant attention, dans l'expression *droit naturel*, qu'à l'épithète de *naturel* qui la termine, on a dû être conduit à entendre par cette expression et à lui faire désigner toutes les règles de la conduite humaine qui dérivent de la nature des choses, et que, par conséquent, la raison peut atteindre, quelle que soit la relation à laquelle ces règles s'appliquent. De là, l'acception la plus générale de cette expression, celle qui embrasse, dans le droit naturel, la religion naturelle, la morale personnelle, le droit réel, et toutes les parties des droits et des devoirs de l'homme à l'égard de ses semblables. Mais si, au contraire, on fait particulièrement attention, dans la même expression, au mot *droit*, on pourra être conduit à deux autres acceptions très-différentes. Les uns, prenant le mot *droit* dans son sens philosophique, c'est-à-dire comme désignant ce qui est corrélatif au *devoir*, ne consenti-

ront à désigner, par l'expression de *droit naturel*, que cette partie des règles de la conduite humaine qui, en imposant un devoir à l'un, créent chez l'autre un droit corrélatif, c'est-à-dire qu'une portion des règles de la conduite de l'homme envers ses semblables. De là, la seconde acception de ce mot, d'après laquelle le droit naturel ne comprend ni la religion naturelle, ni la morale personnelle, ni le droit réel, et n'embrasse pas même toutes les règles de conduite de l'homme envers ses semblables. D'autres enfin, prenant le mot *droit* dans un sens encore plus étroit, c'est-à-dire dans le sens technique des écoles, n'appelleront *droit naturel* que la partie des règles de la conduite humaine découvertes par la raison qui correspond au droit positif proprement dit, ce qui les conduira à une définition qui comprendra moins encore que la précédente. De là, la troisième et dernière acception de cette expression.

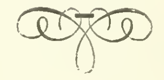
Je déclare, messieurs, que les mots me sont complétement indifférents, pourvu que l'on s'entende. J'estime autant l'une de ces définitions que les deux autres. Mais, dans ce cours, je m'arrêterai à la première, qui laisse au droit naturel sa plus grande étendue possible. C'est donc la science de toutes les règles de la conduite humaine, dans toutes les relations que j'ai énumérées, que j'appelle de ce nom et que je me propose de construire devant vous, selon la mesure de mes forces. Il ne me reste donc plus, cela posé, qu'à vous dire dans quel ordre j'aborderai les différentes parties de cette vaste tâche.

Je commencerai, messieurs, par la morale personnelle ou les règles de la conduite de l'homme envers lui-même. Je continuerai par le droit réel, ou les règles

de la conduite de l'homme envers les choses. Puis j'aborderai celles qui gouvernent les relations de l'homme à l'homme, en commençant par le droit de nature, en poursuivant par le droit social, et en terminant par le droit des gens. Je finirai par la religion naturelle, soit parce que je la considère comme le couronnement des autres parties, soit parce que m'étant occupé avec vous, pendant deux années consécutives, d'une des branches dogmatiques de la science qui a reçu ce nom, il ne sera pas mal d'éloigner un peu cette partie de mon sujet. De toutes les parties de cette grande tâche, il est évident et vous devez prévoir que la troisième sera celle qui nous occupera le plus; et cette circonstance est heureuse, puisque c'est aussi celle qui vous intéresse davantage. Je ferai ce qui dépendra de moi pour y arriver le plus rapidement possible, sans sacrifier cependant à votre curiosité ce que je ne consentirai jamais à sacrifier à aucune considération, l'intérêt de la science que je suis chargé de vous enseigner ici dans toute sa sévérité et dans toute sa rigueur, et dont la mission n'est pas de plaire, mais de chercher et de montrer la vérité.

Encore un mot, messieurs, avant de terminer. Il est bien entendu que ce ne sont pas les règles de la conduite humaine dans leurs détails, et comme on les expose dans un catéchisme, que je m'efforcerai de déterminer ici avec vous. Une telle entreprise serait infinie, et aboutirait peut-être moins à vous éclairer l'esprit qu'à le rétrécir. Telle ne saurait être et telle n'est pas ma pensée. Je me contenterai de poser les principes des différentes branches de la législation naturelle, de vous en donner, si je peux ainsi parler, l'esprit et la substance; car il importe bien moins de savoir à la lettre ce qu'on doit faire dans chaque situation particulière de la vie,

que de voir clairement et largement quel est le but, quelle est la fin générale qu'on doit se proposer, sauf à la conscience à se déterminer en vue de cette fin dans chacune des innombrables positions différentes que le hasard et la mobilité des circonstances peuvent amener.



DEUXIÈME LEÇON.

FAITS MORAUX DE LA NATURE HUMAINE.

Messieurs,

Nous avons vu, dans la leçon précédente, que l'objet du droit naturel est de rechercher les règles de la conduite humaine; qu'ainsi, dans son acception la plus large, cette science embrasse l'ensemble des règles qui doivent diriger l'homme en cette vie; je vous ai indiqué les différentes parties dans lesquelles elle se divise naturellement; enfin, je vous ai dit quelles sont celles que je traiterai, et dans quel ordre je me propose de les traiter.

Mais avant de commencer nos recherches, il est une question pour ainsi dire préjudicielle que je dois examiner et résoudre, c'est celle de savoir s'il y a réellement un droit naturel. En effet, vous le savez, quelques systèmes philosophiques se sont efforcés de démontrer qu'il n'y a pas pour l'homme de règles obligatoires, et que toute la morale se réduit à des conseils de prudence, qu'il peut suivre ou négliger à ses risques et périls.

Comme de pareils systèmes nient le droit naturel, ou du moins l'altèrent tellement qu'ils lui enlèvent son véritable caractère et par là sa haute importance, il m'a paru nécessaire, avant de pénétrer dans les recherches

mêmes de la science, d'examiner si le fait qui la fonde existe, et de discuter les nombreux systèmes qui nient ce fait ou du moins l'altèrent essentiellement. Cette question, vous le voyez, doit passer avant toutes celles qui font l'objet de ce cours ; elle est d'ailleurs très-importante, car ce n'est rien moins que celle de savoir s'il y a pour l'homme quelque règle de conduite obligatoire. C'est donc l'existence du devoir, et, par conséquent, celle du droit, qui est impliquée dans cette question qu'ont agitée les plus grands esprits dont la philosophie, la politique et la législation s'honorent.

Pour la discuter devant vous, j'ai hésité entre deux méthodes. Je me suis demandé s'il ne convenait pas de vous exposer ces systèmes et de les réfuter l'un après l'autre, en me réservant de vous présenter ensuite les faits de la nature humaine qu'ils ont altérés ou méconnus ; ou s'il ne valait pas mieux, sacrifiant à l'intérêt de la clarté ce que pourrait avoir de piquant l'application de cette méthode, commencer par vous présenter d'abord le tableau des faits moraux de la nature humaine, pour juger ensuite à la lumière de ces faits les différentes doctrines qui sont arrivées à des conclusions qui leur sont contraires.

C'est à cette dernière méthode que je me suis arrêté. Malgré tous mes efforts pour vous faire comprendre le principe et la portée de chacun de ces systèmes, je craindrais de n'y pas réussir, si je ne vous avais exposé d'abord les faits moraux de la nature humaine, source commune où tous les systèmes sur le droit naturel sont venus puiser leurs principes et leur point de départ.

Je commencerai donc, messieurs, par vous faire connaître ce que je pourrais appeler mon système, mais ce qui n'est au fond que l'exposition exacte, si je ne me

trompe, des principaux faits moraux de la nature humaine. Quand j'aurai mis sous vos yeux cette exposition, je pourrai alors procéder à celle des systèmes que nous devons examiner, et, les mettant en présence des faits, montrer ceux de ces faits qu'ils ont négligés, ceux dont ils ont tenu compte, et vous indiquer ainsi et le point de départ de chacun, et ce que tous ont de diversement faux et de diversement vrai. De cette manière, vous comprendrez bien mieux chacun de ces systèmes, et leur réfutation me sera aussi plus facile.

Je vais donc consacrer cette leçon à vous exposer les faits moraux de la nature humaine dans leurs circonstances principales. Ce ne sera guère autre chose que le résumé d'une partie des leçons que j'ai faites dans cette Faculté depuis trois ans ; je me bornerai à vous rappeler rapidement les résultats auxquels je suis arrivé, et je tâcherai cependant d'y mettre assez de clarté pour être compris de ceux qui assistent à ce cours pour la première fois.

Ce qui distingue un être d'un autre, c'est son organisation. C'est là ce qui distingue une plante d'un minéral, un animal d'une espèce d'un animal d'une autre espèce. Chaque être a donc sa nature à lui; et, parce qu'il a sa nature à lui, il est prédestiné par cette nature à une certaine fin. Si la fin de l'abeille, par exemple, n'est pas la même que celle du lion, et si celle du lion n'est pas la même que celle de l'homme, on ne peut en trouver la raison que dans la différence de leur nature. Chaque être est donc organisé pour une certaine fin, de telle sorte que, si on connaissait complétement sa nature, on pourrait en déduire sa destination ou sa fin. La fin d'un être est ce qu'on appelle le bien de cet être. Il y a donc identité absolue entre le bien d'un être et sa fin.

Le bien pour lui c'est d'accomplir sa fin, d'aller au but pour lequel il a été organisé.

De même que tout être, parce qu'il est organisé d'une certaine manière, a, en vertu de cette organisation, une fin spéciale qui est son bien; de même il n'y a pas d'être qui n'ait été doué d'un certain nombre de facultés au moyen desquelles il peut atteindre sa fin. En effet, comme de la constitution même d'un être résulte une certaine fin pour lui, il y aurait contradiction si la nature, l'ayant condamné, en lui donnant telle organisation, à accomplir telle fin qui est son bien, ne lui avait pas donné en même temps quelques facultés qui le rendissent capable d'y parvenir. Une telle vérité est nécessaire aux yeux de la raison, et n'a pas besoin d'être vérifiée par l'expérience. Elle pourrait l'être, toutefois, si on voulait examiner la nature de chaque être, la fin qu'elle lui impose, et les facultés qui ont été mises en lui pour y arriver. On ne trouverait pas d'exception aux principes que je viens de poser.

Il résulte de ces principes que l'homme, ayant une organisation particulière, a nécessairement une fin dont l'accomplissement est son bien, et qu'étant organisé pour cette fin, il a nécessairement aussi les facultés indispensables pour l'accomplir.

Du moment qu'un être organisé existe (et il en est de même des êtres non organisés, quoique cela soit moins visible), du moment, dis-je, qu'un être organisé existe, sa nature tend à la fin pour laquelle il a été constitué. De là résultent dans le sein de cet être des mouvements qui le portent, indépendamment de toute réflexion, de tout calcul, à un certain nombre de buts particuliers, dont l'ensemble compose la fin totale de cet être. Ces mouvements instinctifs qui, même dans les créatures

raisonnables, n'ont rien de délibéré, et qui se manifestent dans l'homme aussitôt qu'il est au monde, et s'y développent avec une intensité de plus en plus grande à mesure qu'il grandit, je les appelle en lui *tendances primitives et instinctives de la nature humaine.* Ce sont ces tendances, ce qu'elles ont de commun dans tous les hommes, et de particulier dans chaque individu, que le célèbre docteur Gall a cherché à déterminer, à énumérer d'une manière exacte, en montrant quelles variations elles subissent d'un individu à un autre, et comment de ces variations résulte le caractère particulier de chaque homme; ce sont ces tendances qui ont fixé l'attention d'un petit nombre de philosophes, et qui, bien qu'ils n'en aient pas tiré tout le parti possible, ont pourtant influé sur les systèmes qu'ils ont présentés sur l'homme.

Ainsi, par cela que l'homme existe, il se passe en lui ce qui se passe dans tous les êtres possibles, c'est-à-dire qu'en vertu de son organisation, sa nature aspire à sa fin par des mouvements qu'on appelle plus tard des passions, et qui le portent invinciblement vers cette fin.

En même temps que se développent dans l'homme les tendances instinctives qui le poussent vers sa fin ou son bien, les facultés que Dieu lui a données pour l'atteindre se mettent en mouvement sous l'influence de ces tendances, et cherchent à saisir les objets vers lesquels elles le portent. Aussitôt donc que l'homme existe, s'éveillent en lui, d'une part, les tendances qui sont l'expression de sa nature; de l'autre, les facultés qui lui ont été données pour que ces tendances obtiennent satisfaction. Ce n'est pas là seulement le début de la vie humaine, c'en est le fond même; tant qu'elle dure, c'est sur ce fond, qui ne change jamais, que viennent se dessiner les autres phénomènes que présente l'humanité.

Je crois avoir nettement établi, dans les cours précédents, que, lorsque ces facultés, qui ont été mises en nous pour réaliser la fin à laquelle aspirent les tendances de notre nature, s'éveillent et se développent pour la première fois, elles se développent d'une manière indéterminée et sans direction précise.

En effet, ce qui fait que nos facultés finissent bientôt par se concentrer pour atteindre leur but, c'est que, dans cette vie, telle qu'elle est organisée, elles rencontrent des obstacles qui ne leur permettent pas d'y arriver autrement. Je vous l'ai déjà démontré : si ce monde était l'harmonie des forces de tous les êtres qui le composent, si toutes ces forces, loin de se contrarier, se développaient parallèlement et harmoniquement, il leur suffirait de se développer pour arriver sans effort à leur fin. Mais telle n'est pas, vous le savez, l'organisation de ce monde : on peut, au contraire, le définir la mise en opposition de toutes les destinations, et, par conséquent, de toutes les forces des êtres qui le composent.

Il en est donc de notre nature comme de toute autre : en se développant pour arriver à sa fin, elle rencontre des obstacles qui l'arrêtent et l'empêchent de l'atteindre. Pour vous faire comprendre, d'une manière plus précise, le fait que je vous signale, et sur lequel je ne puis entrer dans de grands détails, puisque je ne fais ici qu'un résumé, je prendrai pour exemple une des facultés de notre nature, l'intelligence, qui est chargée de satisfaire à l'instinct qui nous porte à connaître.

Eh bien ! l'intelligence, on le sait, ne trouve pas du premier coup la vérité qu'elle cherche. Elle rencontre, au contraire, des difficultés, des incertitudes, des nuages, en un mot des obstacles de toute espèce qui l'empêchent de l'atteindre. Or, messieurs, qu'arrive-t-il quand

l'intelligence, en se développant ainsi primitivement, ne voit rien de ce qu'elle a été constituée pour voir? Il arrive que, spontanément, elle fait effort pour vaincre les obscurités qu'elle rencontre, les difficultés qui s'opposent à ce qu'elle arrive à son but. Cet effort n'est autre chose que la concentration sur un point des forces de l'intelligence auparavant dispersées. Quand l'intelligence se développe instinctivement, elle ne se porte pas sur un point plutôt que sur un autre, elle se porte sur tous à la fois; elle rayonne, pour ainsi dire, dans tous les sens. Mais, rencontrant de toute part des obscurités, elle se concentre successivement tout entière sur chacune de ces obscurités. Ce phénomène s'opère spontanément, et il n'est pas indifférent, pour la morale, de le constater; car ce mouvement spontané est le premier signe du pouvoir que nous avons de diriger nos facultés, la première manifestation, en d'autres termes, de la volonté en nous. Or, messieurs, cette concentration de la force humaine est un effort qui n'est pas naturel à l'homme. Aussi, la nature humaine souffre-t-elle toutes les fois qu'elle est obligée de le faire. Même aujourd'hui, si disciplinées et si exercées que soient nos facultés, c'est toujours une chose fatigante pour nous que de nous emparer de nos facultés, et de les concentrer avec persévérance sur tel ou tel point. Ce n'est pas là, en effet, leur allure primitive et naturelle; c'est une allure exceptionnelle, à laquelle la condition humaine nous condamne. Aussi, à la suite de tout effort de cette espèce, la nature humaine retourne-t-elle avec bonheur au développement indéterminé, qui est son mode naturel d'action ; y revenir pour elle, c'est se reposer. Or, dans la vie humaine, et surtout dans la vie primitive de l'homme, alors que la raison n'a point encore apparu,

tout se passe en alternatives entre ces deux modes de développement de nos facultés : le mode indéterminé ou naturel, et le mode concentré ou volontaire.

Je me borne maintenant à poser ce fait, dont je tirerai plus tard des conséquences importantes. Un autre fait qu'il n'est pas moins intéressant de constater, c'est que, quelques efforts que fassent nos facultés pour satisfaire aux tendances primitives de notre nature et faire jouir par là cette nature du bien auquel elle aspire, ces efforts ne peuvent jamais arriver qu'à lui donner une satisfaction incomplète, c'est-à-dire un bien très-imparfait ; telle est la loi de cette vie, que jamais l'homme ne triomphe des dures conditions qu'elle lui impose. Ainsi, dans cette vie, la complète satisfaction de nos tendances, le bien complet, n'existent pas. Voilà un fait non moins incontestable que ceux que nous avons déjà indiqués.

Quand nos facultés entrant en exercice parviennent à donner satisfaction à nos tendances, à conquérir pour notre nature une partie du bien auquel elle aspire, il se produit en nous un phénomène qu'on appelle le plaisir. La privation du bien, ou l'échec qu'éprouvent nos facultés quand elles le poursuivent et ne peuvent l'atteindre, produit en nous un autre phénomène qu'on appelle la douleur. Le plaisir et la douleur naissent en nous, parce que nous ne sommes pas seulement actifs, mais encore sensibles. C'est en effet parce que nous sommes sensibles, que notre nature jouit ou souffre, selon qu'elle réussit ou échoue dans la poursuite du bien. On pourrait comprendre une nature qui ne serait qu'active sans être sensible ; pour elle il y aurait toujours une fin, un bien, des tendances qui la porteraient à ce bien, des facultés qui la rendraient capable de

l'atteindre, tantôt heureuses, tantôt malheureuses dans leur poursuite; mais, sans la sensibilité, ce qu'on appelle le plaisir et la douleur, c'est-à-dire le retentissement sensible du bien et du mal, n'auraient pas lieu en elle. Telle est l'origine et le vrai caractère du plaisir et de la douleur; et vous voyez par là que ces deux phénomènes sont subordonnés au *bien* et au *mal*. Je vous prie de le remarquer, car on a trop souvent confondu le bien avec le plaisir, le mal avec la douleur. Ce sont des choses profondément distinctes. Le bien et le mal, c'est le succès ou l'échec dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire. Nous pourrions obtenir l'un et subir l'autre sans qu'il y eût plaisir et douleur; il suffirait que nous ne fussions pas sensibles. Mais comme nous sommes sensibles, il est impossible que notre nature ne jouisse pas quand elle parvient à atteindre ce qui est le bien pour elle, ou qu'elle ne souffre pas quand elle ne peut y arriver; c'est une loi de notre organisation. Le plaisir est donc la conséquence et comme le signe de la réalisation du bien en nous; la douleur, la conséquence et comme le signe de la privation du bien. Mais l'un n'est pas plus le bien que l'autre n'est le mal.

Par cela que tout être aspire à son bien, jouit quand il l'atteint, souffre quand il en est privé, il doit aimer, rechercher tout ce qui, sans être son bien, contribue à le lui procurer, et ressentir de l'éloignement pour tout ce qui fait obstacle à ce qu'il y parvienne. C'est ainsi que, lorsque nos facultés venant à se développer rencontrent des objets qui secondent ou contrarient leurs efforts, nous éprouvons pour les premiers des sentiments d'affection et d'amour, et pour les autres de l'éloignement et de la haine. Il en résulte que nos tendances, c'est-à-dire les grandes, les véritables passions

de la nature humaine, s'ébranchent, pour ainsi dire, en allant à l'accomplissement de leur fin, et se subdivisent en une multitude de tendances particulières, qu'on appelle aussi des passions, mais qu'il faut bien distinguer de nos passions primitives qui se développent en nous d'elles-mêmes et indépendamment de tout objet extérieur, par cela seul que nous existons, et aspirent à leur fin avant que la raison nous ait montré ce qu'était cette fin. Les passions, au contraire, que j'appellerai secondaires, ne naissent en nous qu'à l'occasion des objets extérieurs, qui, en secondant ou en contrariant le développement de nos passions primitives, les excitent en nous. Nous qualifions d'*utiles* les objets qui secondent nos tendances primitives, et de *nuisibles* ceux qui les contrarient. Telle est l'origine des passions secondaires et des idées d'*utile* et de *nuisible*.

De nos tendances, les unes sont bienveillantes pour autrui, comme la sympathie; les autres ne le sont pas, comme la curiosité ou le besoin de connaître, et l'ambition ou l'amour de la puissance. En effet, quoiqu'il soit vrai que, dans l'enfance, et avant que la raison soit venue nous révéler notre propre nature, toutes nos tendances se développent sans que nous fassions un retour sur nous-mêmes, c'est-à-dire sans égoïsme, quelques-unes cependant n'ont d'autre résultat que notre propre satisfaction, notre propre bien, tandis que la sympathie a pour résultat non-seulement notre bien, mais encore celui des autres : car, il importe de le remarquer, si, plus tard, lorsque la raison intervient, nous sommes bienveillants pour les autres, ce n'est pas seulement en vertu de la raison, c'est encore en vertu d'une de nos tendances, la sympathie, qui, indépendamment de toute idée de devoir et de tout calcul d'intérêt, nous pousse

au bien des autres comme à sa fin propre et dernière. Le principe est personnel, mais le but vers lequel il aspire spontanément est le bien des autres. Ainsi, alors même qu'il n'y a encore dans l'homme que des mouvements instinctifs, il y a déjà en lui bienveillance pour autrui.

Tous les faits que je vous ai présentés jusqu'ici constituent l'état primitif de l'homme, celui de l'enfant. Quand la raison apparaît, elle fait subir successivement à cet état primitif deux transformations d'où résultent deux autres états moraux bien distincts. Avant de passer à la description de ces deux autres états, résumons en peu de mots les éléments constitutifs du premier. Je vous ai dit qu'au début même de la vie, des tendances se développent dans l'homme et manifestent la fin pour laquelle il a été créé; qu'en même temps s'éveillent aussi des facultés destinées à leur donner satisfaction; que le développement de ces facultés est d'abord naturellement indéterminé, mais que les obstacles qu'elles rencontrent les excitent accidentellement à une concentration qui est la première manifestation ou le premier degré du développement volontaire. Vous avez vu que la nature humaine, étant sensible, éprouve du plaisir quand ses tendances sont satisfaites, et de la douleur quand elles ne le sont pas; que, de plus, elle aime ce qui seconde le développement de nos tendances, et éprouve de l'aversion pour ce qui les contrarie : ce qui ébranche nos passions primitives en une foule de passions secondaires, qui en sont comme les rameaux. Tels sont les éléments de l'état primitif. Ce qui caractérise cet état, ce qui le distingue éminemment de tout autre, c'est la domination exclusive de la passion. Sans doute, il y a dans le fait de concentration un commencement d'empire sur nous-

mêmes et un commencement de direction de nos facultés par le pouvoir personnel; mais ce pouvoir est encore aveugle, et demeure exclusivement au service de la passion qui détermine fatalement et l'action et la direction de nos facultés. Il en est ainsi jusqu'à ce que la raison ait apparu. C'est elle qui soustrait le pouvoir ou la volonté de l'homme à l'empire exclusif des passions; mais, jusqu'à ce qu'elle s'éveille, la passion présente, et, parmi les passions présentes, celle qui est la plus forte, entraîne la volonté, parce qu'il ne peut y avoir encore prévision du mal futur. Ainsi, triomphe de la passion présente sur la passion future, et, parmi les passions présentes, triomphe de la passion la plus forte, voilà, dans ce premier état, la loi des déterminations humaines. La volonté existe déjà, mais il n'y a pas encore liberté. Nous avons déjà pouvoir sur nos facultés, mais nous n'en disposons pas encore librement. Examinons maintenant quelle transformation, en apparaissant, la raison fait subir à cet état primitif, qui est celui de l'enfance.

La raison, dans sa définition la plus simple, est la faculté de comprendre, qu'il ne faut pas confondre avec la faculté de connaître. En effet, les animaux connaissent, ils ne paraissent pas comprendre, et c'est là ce qui les distingue de l'homme. S'ils comprenaient, ils seraient semblables à nous; et, au lieu de demeurer toute leur vie, comme ils le font, dans l'état que nous venons de décrire, ils s'élèveraient successivement, comme l'homme, aux deux autres états que l'intervention de la raison produit en nous.

Lorsque la raison s'éveille dans l'homme, elle trouve la nature humaine en plein développement, toutes ses tendances en jeu, toutes ses facultés en activité. En vertu de sa nature, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de

comprendre, elle pénètre bientôt le sens du spectacle qui s'offre à elle. Et d'abord elle comprend que toutes ces tendances, que toutes ces facultés n'aspirent et ne vont qu'à un seul et même but, à un but total, pour ainsi dire, qui est la satisfaction de la nature humaine. Cette satisfaction de notre nature, qui est la somme et comme la résultante de satisfaction de toutes ces endances, est donc sa véritable fin, son véritable bien. C'est à ce bien qu'elle aspire par toutes les passions qui sont en elle; c'est ce bien qu'elle s'efforce d'atteindre par toutes les facultés qui s'y déploient. Voilà ce que comprend la raison, et c'est ainsi qu'elle forme en nous l'idée générale du bien; et quoique ce bien dont nous obtenons ainsi l'idée ne soit encore que notre bien particulier, ce n'en est pas moins un immense progrès sur l'état primitif, dans lequel cette idée n'existe pas.

L'observation et l'expérience de ce qui se passe perpétuellement en nous fait aussi comprendre à la raison que la satisfaction complète de la nature humaine est impossible, et que, par conséquent, c'est une illusion de compter sur le bien complet; qu'ainsi nous ne pouvons et ne devons prétendre qu'au plus grand bien possible, c'est-à-dire à la plus grande satisfaction possible de notre nature. Elle s'élève donc, de l'idée de notre bien, à celle de notre plus grand bien possible.

Elle ne tarde pas à concevoir aussi que tou ce qui peut nous conduire à ce plus grand bien est bon par cela seul, et que tout ce qui nous en détourne est mauvais; mais elle ne confond pas cette double propriété, qu'elle rencontre dans certains objets, avec le bien et le mal lui-même, c'est-à-dire avec la satisfaction même ou la non-satisfaction de notre nature. Elle distingue donc profondément le bien en lui-même des choses qui sont

propres à le produire, et, en généralisant la propriété commune de ces choses, elle s'élève à l'idée générale de l'*utile*.

Elle ne distingue pas moins cette satisfaction et cette non-satisfaction des tendances de notre nature des sensations agréables ou désagréables qui l'accompagnent dans notre sensibilité, et le plaisir est pour elle autre chose que le bien ou l'utile, la douleur autre chose que le mal ou le nuisible ; et, comme elle a créé l'idée générale du bien et celle de l'utile, en résumant ce qu'il y a de commun dans toutes les sensations agréables elle crée l'idée générale du bonheur.

Ainsi, le *bien*, l'*utile*, le *bonheur*, trois idées que la raison ne tarde pas à tirer du spectacle de notre nature, et qui sont parfaitement distinctes dans toutes les langues, parce que toutes les langues ont été faites par le sens commun, qui est l'expression la plus vraie de la raison. Dès lors, l'homme a le secret de ce qui se passe en lui. Jusque-là il avait vécu sans le comprendre ; ce jour-là il en a l'intelligence. Ces passions, il voit d'où elles viennent et ce qu'elles veulent ; ces facultés, il sait comme elles sont déterminées, et à quoi elles servent, et ce qu'elles font ; ce qu'il aime, ce qu'il hait, il sait à quel titre il l'aime et le hait ; ce qu'il éprouve de plaisir et de peine, il sait pourquoi il l'éprouve : tout est clair en lui, et c'est à la raison qu'il le doit.

Mais la raison ne s'arrête pas là ; elle comprend aussi que, dans la condition à laquelle l'homme est actuellement soumis, l'empire sur soi-même, ou le gouvernement par l'homme des facultés ou des forces qui sont en lui, est la condition sans laquelle il ne peut arriver à la plus grande satisfaction possible de sa nature.

En effet, tant que nos facultés sont abandonnées à l'impulsion des passions, elles obéissent toujours à la

passion actuellement dominante, ce qui a un double inconvénient. Et d'abord, rien n'étant plus variable que la passion, la domination d'une passion est bientôt remplacée par celle d'une autre, en sorte que, sous l'empire des passions, il n'y a aucune suite possible dans l'action de nos facultés, et qu'ainsi elles ne produisent rien de considérable. En second lieu, le bien qui résulte de la passion actuellement dominante est souvent la cause d'un grand mal, et le mal qui résulterait de sa non-satisfaction serait souvent le principe d'un grand bien, en sorte que rien n'est moins propre à produire notre plus grand bien que le gouvernement de nos facultés par les passions. Voilà ce que ne tarde pas à découvrir la raison, et elle en conclut que, pour arriver à notre plus grand bien possible, il serait mieux que la force humaine ne demeurât pas en proie à l'impulsion mécanique des passions; il serait mieux qu'au lieu d'être emportée par leur impulsion à satisfaire à chaque instant la passion actuellement dominante, elle fût dérobée à cette impulsion et dirigée exclusivement à la réalisation de l'intérêt calculé et bien entendu de l'ensemble de toutes ces passions, c'est-à-dire du plus grand bien de notre nature. Or, ce mieux que notre raison conçoit, elle conçoit aussi qu'il est en notre pouvoir de le réaliser. Il dépend de nous de calculer le plus grand bien de notre nature : il suffit d'y employer notre raison ; et il dépend de nous aussi de nous emparer de nos facultés et de les mettre au service de cette idée de notre raison. Car nous avons ce pouvoir, il nous a été révélé et nous l'avons senti dans l'effort spontané par lequel, pour satisfaire la passion, nous concentrions sur un point toutes les forces de nos facultés. Ce que nous avons fait jusque-là spontanément, il suffit de le faire volontairement, et le pouvoir de la volonté sera

créé. Du moment que cette grande révolution est conçue, messieurs, elle s'accomplit. Un nouveau principe d'action s'élève en nous, l'intérêt bien entendu, principe qui n'est plus une passion, mais une idée; qui ne sort plus aveugle et instinctif des conditions de notre nature, mais qui descend intelligible et raisonné des réflexions de notre raison; principe qui n'est plus un mobile, mais un motif. Trouvant un point d'appui dans ce motif, le pouvoir naturel que nous avons sur nos facultés s'empare de ces facultés, et, s'efforçant de les gouverner dans le sens de ce motif, commence à devenir indépendant des passions, à se développer et à s'affermir. Dès lors, la force humaine est soustraite à l'empire inconséquent, variable, orageux des passions, et soumise à la loi de la raison, calculant la plus grande satisfaction possible de nos tendances, c'est-à-dire notre plus grand bien, c'est-à-dire l'intérêt bien entendu de notre nature.

Tel est, messieurs, le nouvel état moral, ou le nouveau mode de détermination que produit dans l'homme l'apparition de la raison. L'intérêt bien entendu, substitué à ces buts partiels auxquels nos passions nous portent, voilà la fin ; l'empire sur soi, voilà le moyen. Ce qu'il y a de moins que dans le premier état, c'est la domination immédiate des passions sur les facultés humaines. Entre ces deux puissances une troisième s'est interposée, celle de la raison et de la volonté, l'une posant un but à la conduite, l'autre gouvernant les facultés humaines vers ce but.

Il ne faudrait pas croire, messieurs, qu'après cette révolution opérée en nous par la raison, la direction de la force humaine, remise aux mains de la raison, ne trouvât aucun appui dans la passion. Il en est tout autrement. Le jour où notre raison a parfaitement compris

l'inconvénient qu'il y a de satisfaire toutes nos passions, et dans chaque moment la plus forte, le jour où elle a conçu l'intérêt bien entendu, la nécessité de le calculer, et celle de le préférer dans chaque cas à la satisfaction de nos passions particulières, ce jour-là notre nature, en vertu de ses lois mêmes, se passionne pour ce système de conduite qui lui paraît un moyen d'arriver à sa fin, comme elle se passionne pour tout ce qui est utile ; elle aime ce système de conduite, elle n'en dévie pas sans regret, et elle a de l'aversion pour ce qui l'en détourne. Ainsi, la passion appuie le gouvernement du pouvoir humain par l'intérêt bien entendu, et il y a, sous ce rapport, dans ce second état, action harmonique de l'élément passionné et de l'élément rationnel. Mais cet accord est loin d'être complet ; car l'idée de notre plus grand bien, conçue par la raison, n'étouffe pas les tendances instinctives de notre nature : elles subsistent, parce qu'elles sont impérissables en nous ; elles se développent, elles agissent, elles demandent, comme elles faisaient auparavant, leur immédiate satisfaction, et s'efforcent d'entraîner à cette satisfaction immédiate la puissance de nos facultés, et souvent elles y réussissent. Si l'intérêt bien entendu trouve de la sympathie dans la passion, il y trouve donc aussi une foule de résistances à vaincre. Le pouvoir humain est donc loin d'être entièrement soustrait à l'action immédiate des passions dans ce second état. Elles viennent souvent, surtout dans les âmes faibles, troubler l'empire calculé de l'intérêt bien entendu. En un mot, quand la raison est venue, quand elle s'est élevée à l'idée de l'intérêt bien entendu, un nouvel état moral, un nouveau mode de détermination est créé ; mais il ne se substitue pas, sans retour, à l'état, au mode primitif. L'homme flotte

entre ces deux états, allant de l'un à l'autre, tantôt résistant à l'impulsion des passions et obéissant à l'intérêt bien entendu, tantôt succombant sous la force de cette impulsion et s'y laissant aller. Mais un nouveau mode de détermination n'en est pas moins créé en nous et introduit dans la vie humaine.

Ce nouvel état moral ou ce nouveau mode de détermination, messieurs, est précisément l'état, le mode égoïste. En effet, ce qui constitue l'égoïsme, c'est l'intelligence que nous avons, en agissant, que nous agissons pour notre bien à nous. Or, cette intelligence n'existe pas dans l'état primitif ; et c'est pourquoi l'enfant n'est pas égoïste. En lui, les tendances instinctives de la nature règnent sans partage ; ces tendances aspirent chacune à leur but particulier, comme à leur fin dernière ; l'enfant voit ces buts, les aime, s'efforce de les atteindre, mais ne voit rien au delà. Au fond, c'est à la satisfaction de sa nature qu'aspirent en définitive toutes ces passions ; mais l'enfant n'est pas complice de cette tendance ; il n'est donc pas égoïste dans la véritable acception du mot. Il est innocent comme Psyché, qui aime sans connaître l'amour. La raison est dans l'homme le flambeau de Psyché. C'est elle seule qui vient lui révéler la fin dernière de ses passions, et, en la lui révélant, la substituer, comme motif raisonné de conduite, aux mobiles qui auparavant le dirigeaient ; c'est elle seule qui crée en lui l'égoïsme : il est impossible, il n'existe pas dans l'état primitif.

Nous ne sommes pas encore arrivés, messieurs, à l'état qui mérite particulièrement et véritablement le nom d'état moral. Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la raison, d'une découverte qui élève l'homme, des idées générales qui ont en-

gendre l'état égoïste, à des idées universelles et absolues.

Ce nouveau pas, messieurs, les morales intéressées ne le font pas. Elles s'arrêtent à l'égoïsme. Le faire, c'est donc franchir l'intervalle immense, l'abîme qui sépare les morales égoïstes des morales désintéressées. Voici comment s'opère dans l'homme la transition du second état que j'ai décrit à l'état moral proprement dit.

Il y a, messieurs, un cercle vicieux caché dans le mode de détermination égoïste. L'égoïsme appelle *bien* la satisfaction des tendances de notre nature; et quand on lui demande pourquoi la satisfaction de ces tendances de notre nature est notre bien, il répond que c'est parce qu'il est la satisfaction des tendances de notre nature. C'est en vain que, pour sortir de ce cercle vicieux, l'égoïsme cherche dans le plaisir qui suit la satisfaction des tendances de notre nature le motif de l'équation qu'il établit entre cette satisfaction et notre bien; la raison ne trouve pas plus d'évidence dans l'équation du plaisir et du bien, que dans celle de la satisfaction de notre nature et du bien, et le pourquoi de cette dernière équation lui semble toujours un mystère. C'est ce mystère, messieurs, dont le tourment sourdement senti force la raison à faire un nouveau pas dans l'échelle des conceptions morales. Échappant à la considération exclusive des phénomènes individuels, elle conçoit que ce qui se passe en nous se passe dans toutes les créatures possibles, que toutes, ayant leur nature spéciale, toutes aspirent en vertu de cette nature à une fin spéciale qui est aussi leur bien, et que chacune de ces fins diverses est un élément d'une fin totale et dernière qui les résume, d'une fin qui est celle de la création, d'une fin qui est l'ordre universel, et dont la réalisation mérite

seule, aux yeux de la raison, le titre de bien, en remplit seule l'idée, et forme seule avec cette idée une équation évidente par elle-même et qui n'ait pas besoin d'être prouvée. Quand la raison s'est élevée à cette conception, c'est alors, messieurs, mais seulement alors, qu'elle a l'idée du bien; auparavant elle ne l'avait pas. Elle avait, par un sentiment confus, appliqué cette dénomination à la satisfaction de notre nature; mais elle n'avait pu se rendre compte de cette application ni la justifier. A la lumière de sa nouvelle découverte, cette application lui devient claire et se légitime. Le bien, le véritable bien, le bien en soi, le bien absolu, c'est la réalisation de la fin absolue de la création, c'est l'ordre universel. La fin de chaque élément de la création, c'est-à-dire de chaque être, est un élément de cette fin absolue. Chaque être aspire donc à cette fin absolue en aspirant à sa fin; et cette aspiration universelle est la vie universelle de la création. La réalisation de la fin de chaque être est donc un élément de la réalisation de la fin de la création, c'est-à-dire de l'ordre universel. Le bien de chaque être est donc un fragment du bien absolu; et c'est à ce titre que le bien de chaque être est un bien; c'est de là que lui vient ce caractère; et si le bien absolu est respectable et sacré pour la raison, le bien de chaque être, la réalisation de la fin de chaque être, l'accomplissement de la destinée de chaque être, le développement de la nature de chaque être, la satisfaction des tendances de chaque être, toutes choses identiques et qui ne font qu'un, deviennent également sacrés et respectables pour elle.

Or, messieurs, dès que l'idée de l'ordre a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate,

qu'elle se prosterne devant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore comme sa légitime souveraine, qu'elle l'honore et s'y soumet comme à sa loi naturelle et éternelle. Violer l'ordre, c'est une indignité aux yeux de la raison ; réaliser l'ordre autant qu'il est donné à notre faiblesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau mode d'agir est apparu, une nouvelle règle véritablement règle, une nouvelle loi véritablement loi, un motif, une règle, une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur.

Nier qu'il y ait pour nous, qui sommes des êtres raisonnables, quelque chose de saint, de sacré, d'obligatoire, c'est nier, messieurs, l'une de ces deux choses, ou que la raison humaine s'élève à l'idée du bien en soi, de l'ordre universel, ou qu'après avoir conçu cette idée, notre raison ne se courbe pas devant elle et ne sente pas immédiatement et intimement qu'elle a rencontré sa véritable loi, qu'elle n'avait pas encore aperçue : deux faits également impossibles à méconnaître ou à contester.

Cette idée, cette loi, messieurs, est lumineuse et féconde. En nous montrant la fin de chaque créature comme un élément de l'ordre universel, elle imprime à la fin de chacune, et aux tendances instinctives par lesquelles chacune y aspire, un caractère respectable et sacré qu'elles n'avaient pas auparavant. Jusque-là nous étions déterminés à satisfaire les tendances de notre nature par l'impulsion même de ces tendances ou par l'attrait du plaisir qui suit cette satisfaction ; la raison pouvait juger cette satisfaction convenable, utile, agréable ;

elle pouvait, à ce titre, calculer les moyens de l'opérer; mais, si elle était légitime, bonne en soi, s'il était ou n'était pas de notre devoir de la poursuivre, de notre droit de l'obtenir, elle ne pouvait le savoir, elle l'ignorait. Le droit et le devoir d'aller à notre fin, qui est notre bien, ne commencent que le jour où notre fin nous apparaît comme un élément de l'ordre universel, et notre bien comme un fragment du bien absolu. Ce jour-là, les caractères de légitimité, de bonté absolue, que notre bien n'avait pas, il les revêt; mais il ne les revêt pas seul, messieurs; le bien, la fin de chaque créature les revêtent en même temps et au même titre. Auparavant nous pouvions bien concevoir que les autres créatures avaient aussi des tendances à satisfaire, et, par conséquent, qu'il y avait du bien pour elles comme pour nous; poussés par la sympathie, nous pouvions bien désirer instinctivement leur bien, trouver du plaisir à le faire, et, par conséquent, faire entrer la production de ce bien dans les calculs de notre égoïsme. Mais qu'il fût bon et légitime en soi qu'elles atteignissent ce bien, et que, par conséquent, ce bien dût être, en quelque chose et sous quelque rapport, respectable et sacré pour nous, voilà ce que notre raison ne pouvait ni décider ni même concevoir. Mais, l'idée du bien absolu conçue, ce qui n'était pas visible apparaît, et le bien des autres devient sacré pour nous en même temps et au même titre que le nôtre, c'est-à-dire comme élément égal d'une même chose, qui seule est respectable et sacrée en soi, l'ordre. Ainsi, du même coup, le caractère qui les rend obligatoires va s'attacher au bien des autres et au nôtre. Il n'y a plus de différence entre le devoir d'accomplir celui-ci et le devoir de respecter et de contribuer à accomplir celui-là; l'un et l'autre se perdent et se confondent dans le sein

du bien absolu qui, étant obligatoire par lui-même, leur communique au même degré la légitimité qui est en lui.

Tout devoir, tout droit, toute obligation, toute morale découlent donc d'une même source, qui est l'idée du bien en soi, l'idée d'ordre. Supprimez cette idée, il n'y a plus rien de sacré en soi pour la raison, par conséquent plus rien d'obligatoire, par conséquent plus de différence morale entre les buts que nous pouvons poursuivre, entre les actions que nous pouvons faire ; la création est inintelligible, et toute destinée une énigme. Rétablissez-la, tout devient clair dans l'univers et dans l'homme ; il y a une fin à tout et à chaque chose ; il y a un ordre sacré que toute créature raisonnable doit respecter et concourir à accomplir en elle et hors d'elle ; par conséquent des devoirs, par conséquent des droits, par conséquent une morale, une législation naturelle de la conduite humaine. Telles sont, messieurs, les conséquences qu'entraîne après elle dans la nature humaine la conception de l'ordre ou du bien en soi.

Mais cette idée de l'ordre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier terme de la pensée humaine ; cette pensée fait un pas de plus et s'élève jusqu'à Dieu qui a créé cet ordre universel, et qui a donné à chaque créature qui y concourt, sa constitution, et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éternelle, l'ordre sort de son abstraction métaphysique et devient l'expression de la pensée divine : dès lors aussi la morale montre son côté religieux. Mais il n'était pas besoin qu'elle le montrât pour qu'elle fût obligatoire. Au delà de l'ordre, notre raison n'aurait pas vu Dieu, que l'ordre n'en serait pas moins sacré pour elle ; car le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute pensée religieuse.

Seulement, quand Dieu apparaît comme substance de l'ordre, si je puis parler ainsi, comme la volonté qui l'a établi, comme l'intelligence qui l'a pensé, la soumission religieuse s'unit à la soumission morale, et par là encore l'ordre devient respectable.

D'un autre côté, dès l'enfance, et longtemps avant que la raison développée se soit élevée en nous à l'idée d'ordre, nous éprouvons de la sympathie, de l'amour pour tout ce qui a le caractère de la beauté, de l'antipathie et de l'aversion pour tout ce qui porte le caractère de la laideur. Or, une analyse profonde démontre que la beauté et la laideur ne sont autre chose dans les objets que l'expression, le symbole matériel de l'ordre et du désordre. Ce double sentiment ne peut donc résulter que de la conception confuse de l'idée d'ordre; il ne peut être que l'effet de cette sympathie profonde qui unit ce qu'il y a de plus élevé dans notre nature à cette grande idée. Plus tard, quand nous avons conçu nettement cette idée, nous nous rendons parfaitement compte de ce sentiment instinctif qui nous fait aimer le beau, et de l'attrait puissant qu'il exerce sur notre âme; et le beau n'est plus alors à nos yeux qu'une face du bien. Et il en est du vrai comme du beau : le vrai c'est l'ordre pensé, comme le beau c'est l'ordre exprimé. En d'autres termes, l'absolue vérité, la vérité complète que nous concevons en Dieu et dont nous ne possédons que des fragments, n'est et ne peut être que l'idéal, les lois éternelles de cet ordre, à la réalisation duquel gravitent fatalement toutes les créatures, et sont appelées de plus à concourir librement celles qui sont raisonnables et libres. De manière que ce même ordre, qui, en tant qu'il est la fin de la création, est le bien, qui, en tant qu'il est exprimé par le symbole de la création, est le beau,

traduit en idée dans la pensée de Dieu ou de l'homme, n'est autre chose que le vrai. Le bien, le beau et le vrai ne sont donc que l'ordre sous trois faces différentes, et l'ordre lui-même n'est autre chose que la pensée, la volonté, le développement, la manifestation de Dieu. Mais ne nous oublions pas dans ces hautes vues, messieurs, et revenons à notre sujet.

Quand nous avons conçu l'idée d'ordre et l'obligation qui est imposée à notre nature de le réaliser autant qu'il est en elle, ce jour-là, au delà des deux modes de détermination que nous avons déjà constatés et décrits, un troisième se produit ou du moins devient possible, et ce mode est le mode moral proprement dit. En effet, ce n'est plus seulement par l'impulsion des passions comme dans l'état primitif, ou par la vue de la plus grande satisfaction possible dans ces mêmes passions comme dans l'état égoïste, que nous pouvons être décidés à agir; nous pouvons l'être encore par la vue de l'ordre ou du bien en soi, à laquelle notre raison s'est élevée, et qui lui est apparue comme la véritable loi de notre conduite. Quand donc ce motif, agissant sur nous, vient à nous déterminer, une troisième forme de détermination parfaitement distincte des deux autres est produite en nous.

Les caractères de ce nouveau mode de détermination le séparent profondément de la détermination passionnée et de la détermination égoïste.

Quoiqu'il ait cela de commun avec le mode égoïste, qu'il ne peut se produire que dans un être raisonnable, ce qui les distingue l'un et l'autre du mode passionné, il s'en sépare par des circonstances tellement considérables, qu'elles ne peuvent échapper à personne.

De même que l'égoïsme et la passion peuvent nous pousser à la même action, de même l'égoïsme et le

motif moral peuvent nous prescrire dans une foule de cas précisément la même conduite ; mais c'est justement dans cette coïncidence qu'éclatent le mieux les différences qui les distinguent. Le motif égoïste conseille, le motif moral oblige. Le premier ne voit que la plus grande satisfaction de notre nature, et demeure personnel, même quand il nous conseille le bien des autres ; le second n'envisage que l'ordre, et reste impersonnel, même quand il nous prescrit notre propre bien. C'est à nous que nous obéissons en cédant à celui-là ; en obéissant à celui-ci, nous nous soumettons à quelque chose qui n'est pas nous et qui n'a d'autre titre à nos yeux que d'être bien, ce qui est le caractère de la loi. Il y a donc dévouement de nous à autre chose dans ce dernier cas, tandis qu'il ne peut y avoir dévouement dans le premier. Or, messieurs, le dévouement d'un être à ce qui n'est pas lui, mais à ce qui lui paraît bien, est précisément ce qu'on appelle vertu ou bien moral ; d'où vous voyez que la vertu et le bien moral ne peuvent apparaître en nous que dans ce troisième état, et sont un phénomène propre à cette troisième forme de détermination. Il y a bien moral en nous, messieurs, toutes les fois que nous obéissons volontairement et avec intelligence à la loi qui est la règle de notre conduite ; mal moral, toutes les fois que nous désobéissons avec connaissance de cause et volontairement à cette loi. Telle est la définition rigoureuse de cette espèce de bien et de mal, entièrement distincte du bien et du mal absolu, qui est l'ordre et le désordre, et de la partie de ce bien et de ce mal que nous appelons le bien et le mal de l'homme, et qui est l'accomplissement ou le non-accomplissement de sa fin ou de son ordre.

Cette différence entre le mode moral de détermina-

tion et les deux autres se retrouve dans les phénomènes qui suivent la détermination. Parmi ces phénomènes, il en est un surtout qui est caractéristique de la détermination morale. Lorsque nous avons accompli volontairement la loi morale, indépendamment du plaisir spécial que ressent notre sensibilité, nous nous jugeons dignes d'estime et de récompense ; dans le cas contraire, indépendamment de la douleur, dignes de blâme et de châtiment. C'est là ce qu'on appelle la satisfaction d'avoir bien fait, et la douleur d'avoir mal fait ou le remords.

Ce jugement de mérite ou de démérite se produit nécessairement à la suite de toute action qui porte un caractère moral, soit bon, soit mauvais. Il ne se produit pas, il ne peut pas se produire à la suite des deux premiers modes de détermination que j'ai décrits. En effet, quand nous avons agi contrairement à notre intérêt bien entendu, nous pouvons nous en vouloir, accuser notre faiblesse, notre maladresse ; dans le cas contraire, nous louer de notre prudence, de notre sagesse, de notre habileté. Mais ces phénomènes sont très-distincts de l'approbation et de la désapprobation morale. Personne n'éprouve de remords pour avoir manqué à son intérêt bien entendu, comme tel ; ce n'est que quand cet intérêt a été rallié à l'idée d'ordre, et en tant que notre conduite, en compromettant l'un, se montre à nos yeux comme ayant par cela même violé l'autre, que le remords se produit à la suite de l'imprudence ; il est la suite de cette dernière considération et non point de la première. Vous voyez, messieurs, que je ne condamne pas l'intérêt bien entendu ; je le légitime, au contraire, comme élément de l'ordre, et j'en fais un devoir dans beaucoup de cas. Mais c'est un caractère qu'il ne possède pas par lui-même et qu'il faut que le bien absolu

lui communique. Tels sont les phénomènes qui suivent en nous une action morale, bonne ou mauvaise.

Le tableau que je viens de vous présenter serait incomplet, messieurs, si je n'ajoutais pas deux observations qui en embrassent l'ensemble.

A quelle fin aspirent nos tendances primitives et les passions qui en dérivent? à la fin de notre nature, à notre véritable bien. Où va notre conduite lorsqu'elle est dirigée par l'intérêt bien entendu ? à la plus haute réalisation possible des tendances de notre nature, c'est-à-dire au plus grand accomplissement possible de notre fin ou de notre bien. Que nous prescrit la loi de l'ordre lorsqu'elle a fait son apparition en nous? le respect et la plus grande réalisation possible du bien absolu ou de l'ordre. Mais notre bien est un élément du bien, de l'ordre absolu ; la loi de l'ordre légitime donc et nous prescrit impérativement l'accomplissement de ce bien auquel nous pousse notre nature et que nous conseille l'égoïsme. Il est vrai que ce n'est pas en vue de nous, mais en vue de l'ordre, qu'elle nous le prescrit; il est vrai qu'elle ne nous prescrit pas seulement notre bien, mais celui des autres. Mais, d'une part aussi, notre nature aime l'ordre instinctivement, aspire instinctivement au bien des autres, et d'autre part notre égoïsme nous montre comme deux des plus grands éléments de notre bonheur les plaisirs du beau et ceux de la bienveillance, et comme un des meilleurs calculs d'intérêt personnel le respect de l'intérêt des autres et celui de l'ordre dans notre conduite. Il n'y a donc pas contradiction, il y a harmonie entre les tendances primitives de notre nature, l'intérêt bien entendu et la loi morale. Ces trois principes ne nous poussent pas en sens inverse, mais dans le même sens. Le motif moral ne vient donc pas

pour détruire les deux autres, mais pour les expliquer et pour les gouverner. Et en effet, comment l'homme pourrait-il se bien conduire, s'il était condamné à ces luttes absolues imaginées par les philosophes, s'il fallait, au nom du principe obligatoire conçu par notre raison, sacrifier continuellement pour être vertueux et les impulsions de l'instinct qui poussent notre nature, et les conseils de la prudence qui l'engagent à poursuivre son bien? Personne ne serait vertueux, si la vertu était à de pareilles conditions. Certes, le but de la vertu est autre que celui de l'égoïsme et de la passion; mais ces buts, loin d'être contradictoires ou opposés, s'accordent; et de là vient qu'il n'y a pas une vertu qui ne trouve un auxiliaire dans la passion et l'intérêt bien entendu. Et de là vient aussi que, dans une foule de cas, nous nous conduisons par instinct ou par égoïsme, précisément comme si nous avions obéi à la loi morale. Ainsi fait l'enfant, ainsi font la plupart des hommes, et c'est en vertu de cet accord que les sociétés subsistent. Car, si tous les actes qui ne sont pas faits en vue du devoir étaient, par cela seul, contraires à la loi morale et hostiles à l'ordre, non-seulement les sociétés ne pourraient subsister, mais elles ne se seraient jamais formées.

Il faut donc renoncer à ces idées fausses et voir les choses comme elles sont. Voici en quoi la raison modifie l'obéissance de l'homme à ses passions et à son intérêt bien entendu. De même que la raison égoïste montre à notre nature, par delà les fins particulières des passions, une fin plus générale qui les comprend toutes, qui, par conséquent, doit leur être préférée, et que pourtant pourrait compromettre l'obéissance aveugle de la volonté aux passions; de même, au delà de notre bien particulier, la raison morale montre à notre nature un

bien absolu, qui ne comprend pas seulement le nôtre, mais tous les biens possibles, qui, par cela même, lui est très-préférable, et que pourtant pourrait compromettre la recherche exclusive et étroite du nôtre. Ainsi, le caractère d'infériorité dont l'impulsion passionnée avait été frappée par l'apparition de l'intérêt bien entendu, l'apparition du motif moral l'imprime à l'intérêt bien entendu. Mais de ce que le motif moral est un meilleur motif que l'égoïsme, il ne s'ensuit pas que l'égoïsme soit détruit en nous, pas plus qu'il ne suit de ce que l'égoïsme est un meilleur motif que l'instinct, que l'instinct y soit aboli. La recherche du bien particulier subsiste donc à côté de la vue du bien absolu, comme l'impulsion de chaque passion à côté de l'égoïsme; et, dans les cas où l'égoïsme ne voit pas son bien dans ce qu'exige le respect du bien absolu, comme dans ceux où la passion particulière est empêchée d'aller à sa fin par ce que conseille l'égoïsme, il y a froissement entre ces mobiles; et, bien que nous continuions de voir ce qu'il y a de mieux à faire, nous ne sommes pas toujours assez prudents ou assez vertueux pour l'exécuter. Voilà à quoi se réduisent les luttes des trois mobiles. Ces luttes sont, en général, l'effet de l'aveuglement de la passion ou d'une méprise de l'égoïsme; car, au fond, le plus grand intérêt de la passion est ordinairement d'être sacrifiée à l'égoïsme, et le plus grand intérêt de l'égoïsme d'être sacrifié à l'ordre.

J'ai parlé jusqu'ici des trois états moraux que je distingue dans l'homme, comme s'ils appartenaient à trois périodes bien distinctes de la vie humaine, c'est-à-dire comme si l'un se produisait d'abord, l'autre ensuite, puis enfin le troisième. Cela n'est point exactement vrai et demande à être expliqué. Il faut dire d'abord qu'en

apparaissant, l'une de ces trois formes de détermination n'abolit pas la précédente, mais s'y ajoute; en sorte qu'une fois produites, elles coexistent dans la vie humaine. Et maintenant, quant à l'ordre de leur apparition, il est vrai que l'état passionné précède historiquement les deux autres, et règne exclusivement dans l'enfance; mais il serait difficile d'affirmer une pareille succession de l'état égoïste à l'état moral.

Bien que la raison se montre d'assez bonne heure dans l'homme, personne n'oserait soutenir qu'elle s'élève immédiatement à cette haute conception de l'ordre, qui est la loi morale; il y a plus, et tout le monde sait que, dans beaucoup d'hommes, jamais cette haute conception de la loi morale ne se formule d'une manière précise. Il faudrait donc en conclure qu'il n'y a pas de moralité dans l'homme jusqu'à un certain âge, qu'il n'y en a jamais dans le plus grand nombre des hommes. Il n'en saurait être ainsi, et il faut ici distinguer deux choses : la vue confuse et la vue claire de la loi morale. La vue confuse de la loi morale est contemporaine de la première apparition de la raison dans l'homme : c'est une de ses premières conceptions; et, chez la plupart des hommes, cette conception reste confuse pendant toute la vie, et ne se transforme jamais en une idée claire. Ce qu'on appelle la conscience morale, messieurs, n'est autre chose que cette idée confuse de l'ordre; et de là vient que ses effets ressemblent moins à ceux d'une conception de la raison qu'à ceux d'un *instinct* ou d'un *sens*. Ses jugements, en effet, n'ont point l'air de dériver de principes généraux qu'elle applique aux cas particuliers qui se présentent; ils semblent plutôt résulter d'une espèce de tact qui, dans chaque cas particulier, lui fait sentir ce qui est bien et ce qui est mal. Mais le

caractère obligatoire du bien et du mal ne participe point, dans les phénomènes de la conscience, à la confusion de la perception. Quoique confusément perçus par elle, la conscience ne nous en présente pas moins ce bien comme ce que nous devons faire, et ce mal comme ce que nous devons éviter; et, quand nous lui avons obéi ou désobéi, nous sentons aussi vivement l'approbation et le remords, que si nous avions obéi ou désobéi à une conception plus élevée et plus claire de la loi morale. Ainsi, la conscience ou la vue confuse de l'ordre suffit dans la conduite pour faire des hommes vertueux et vicieux, des criminels et des héros; et toutefois, messieurs, celui-là est bien plus coupable qui, concevant d'une manière claire la loi et l'obligation sacrée qu'elle impose, viole cette loi, car il la viole bien plus sciemment. Ce n'est donc point sans raison que la justice humaine fait des distinctions entre les coupables, et leur applique des peines plus ou moins sévères, selon qu'elle juge leur intelligence plus ou moins développée, et, par conséquent, une connaissance plus ou moins claire en eux du bien ou du mal.

Ces détails vous montrent, messieurs, qu'aussitôt que la raison se développe en nous, elle y introduit à la fois et le motif moral et le motif égoïste, et qu'ainsi ces deux formes de détermination, que j'ai séparées pour les décrire, y sont à peu près contemporaines. D'un autre côté, ainsi que je vous l'ai déjà dit, elles n'y abolissent pas le mode passionné qui a régné exclusivement dans l'enfance; en sorte qu'à partir de l'âge de raison, la vie de l'homme est une alternative perpétuelle entre les trois états moraux, un passage perpétuel de l'un à l'autre, selon que la passion, l'égoïsme ou la loi morale l'emportent tour à tour sur notre volonté et président à

ses déterminations. Il n'y a point de vie qui soit exempte de ces alternatives. Ce qui distingue les hommes, c'est la nature du motif qui triomphe le plus souvent. Les uns obéissent habituellement à la passion : ce sont les hommes passionnés ; les autres à l'intérêt bien entendu : ce sont les égoïstes; les autres enfin au motif moral : ce sont les hommes vertueux. Selon que prédomine dans les habitudes l'un ou l'autre de ces trois modes de détermination, l'homme revêt tel ou tel caractère moral. Il n'est personne qui obéisse exclusivement et constamment à un seul de ces trois mobiles; si forte que soit la prédominance habituelle de l'un, les deux autres président toujours à quelques-unes de nos déterminations. Il y a plus : dans le plus grand nombre des cas, ils concourent et agissent ensemble, en vertu de l'harmonie qui, au fond, les unit ; et peut-être y a-t-il bien peu d'actions humaines qui dérivent exclusivement soit de l'un, soit de l'autre. Ainsi, l'homme n'est jamais ni tout à fait vertueux, ni tout à fait égoïste, ni tout à fait passionné : à celui de ces mobiles qui a l'air de déterminer la conduite se mêle toujours plus ou moins l'impulsion secrète des deux autres.

Tel est, messieurs, le tableau que je devais vous présenter des principaux faits moraux de la nature humaine. A la lumière de ces faits, vous comprendrez, j'espère, avec une grande facilité, les différents systèmes moraux qui ont nié qu'il y ait pour l'homme quelque chose d'obligatoire, et vous apercevrez sans peine les causes diverses de leur erreur. Mais il est si important que vous ayez une intelligence claire de la psychologie morale de l'homme, que je reviendrai peut-être encore sur ces faits dans la prochaine leçon.



TROISIÈME LEÇON.

SUITE DU MÊME SUJET.

Messieurs,

L'idée de droit et celle de devoir impliquant celle de loi, et, celle de loi impliquant celle d'obligation, il est évident que la question de savoir s'il y a des droits et des devoirs revient à celle de savoir s'il y a dans l'homme une loi obligatoire, ou, pour abréger l'expression, une loi, car le mot *loi* emporte nécessairement l'idée d'obligation. Avant donc de chercher en quoi consistent et quels peuvent être nos devoirs et nos droits ou les règles de notre conduite, il est indispensable de se poser ces deux questions : y a-t-il pour l'homme une loi obligatoire? et, s'il y en a une, quelle est cette loi? Nous devrions encore examiner et résoudre ces deux questions, quand bien même il ne se serait pas rencontré des philosophes qui eussent répondu négativement à la première, et qui, en cherchant à résoudre la seconde, se fussent partagés sur la nature de cette loi obligatoire dont ils reconnaissent d'ailleurs l'existence. Mais comme certains philosophes ont nié qu'il y eût pour l'homme une loi obligatoire, et comme, de la part de ceux qui, en admettant l'existence de cette loi, ont cherché quelle elle était, il y a eu des réponses très-diverses et très-

multipliées, il est de toute évidence que nous ne saurions nous dispenser d'examiner ces deux questions et de les résoudre. Car si les philosophes qui disent qu'il n'y a pas de loi obligatoire avaient raison, nous n'aurions pas à rechercher quels sont nos devoirs et nos droits; et nous ne pourrions en aucune manière les déterminer, si, après avoir trouvé qu'une telle loi existe, nous hésitions sur la nature de cette loi, et ne prenions pas parti entre les systèmes philosophiques qui sont arrivés sur ce point à des résultats différents.

Tous les systèmes qui ont erré sur les principes du droit naturel peuvent se ranger en trois classes distinctes. Parmi ces systèmes, les uns soutiennent qu'il ne peut pas y avoir pour l'homme de loi obligatoire; les autres soutiennent qu'en fait il n'y en a pas. Ces deux classes de systèmes nient l'existence du droit naturel. Une troisième le détruit en l'altérant : elle comprend tous ceux qui, en admettant qu'il y a pour l'homme une loi obligatoire, ne rencontrent pas cette loi telle qu'elle est réellement, et la défigurent de différentes façons. Le résultat commun de toutes ces altérations est de la détruire; car il n'y a pour l'homme qu'une loi obligatoire, et tout système qui lui en substitue une autre ne peut prêter à cette fausse loi l'obligation qui ne s'attache dans l'esprit humain qu'à la véritable. Ainsi, par des chemins différents, ces trois classes de systèmes détruisent également la loi obligatoire, et par là tout devoir et tout droit, et par là toute science du devoir et du droit, et par là le droit naturel, la morale tout entière.

Telles sont, ni plus ni moins, les trois classes de systèmes que nous avons à examiner; car examiner ces trois classes de systèmes, c'est tout uniment nous occu-

per de résoudre ces deux questions : Y a-t-il pour l'homme une loi obligatoire, et quelle est cette loi?

Or, il ne peut pas vous échapper que ces deux questions sont des questions de fait, et non pas des questions abstraites qui puissent être résolues par le raisonnement. En effet, l'homme est là, il se détermine, il agit, il est sollicité à le faire par tel ou tel motif. Parmi ces motifs, s'en rencontre-t-il un qui ait le caractère de loi, ou ne s'en rencontre-t-il aucun? telle est la première question; et si, parmi ces motifs, il en est un qui soit obligatoire, quel est ce motif, sa nature, son caractère? voilà la seconde; et toutes deux sont des questions de fait.

D'où vous voyez que, pour résoudre ces deux questions capitales desquelles dépend tout le droit naturel, de même que pour apprécier la valeur des systèmes qui ont nié ou défiguré le droit naturel, il faut en venir à l'observation des faits moraux de la nature humaine; c'est pourquoi j'ai essayé de vous tracer le tableau de ces faits, sinon dans tous ses détails, du moins dans les grands traits qu'il nous présente.

Tel a été le but précis de la dernière leçon. Je vous dois, avant de poursuivre, une très-courte explication sur cette expression de *faits moraux*, par laquelle j'ai désigné les faits que je vous ai exposés; car, en pareille matière, si on veut ne pas s'égarer, si on veut être compris, il faut absolument s'entendre sur les expressions que l'on emploie, et déterminer parfaitement l'acception qu'on leur donne.

Il n'y a pas de moralité dans la nature humaine, à moins que l'homme ne soit libre et soumis à une loi obligatoire. Supprimez ou le devoir, ou la possibilité de s'y conformer, vous supprimez toute moralité : car la

conformité des résolutions de la volonté à la loi obligatoire du devoir est précisément ce qui constitue la moralité. Hors de là il n'y en a pas. Ainsi, dans son acception propre, la *moralité* signifie la conformité des résolutions humaines à la loi du devoir. Quand dans une action cette conformité existe, l'agent est moral, l'action est morale; quand elle n'existe pas, l'agent n'est pas moral, l'action ne l'est pas.

Voilà le sens précis du mot *moralité*, et du sens précis du mot *moralité* dérive le sens précis de l'épithète *moral*. Ce n'est donc que par extension que j'ai pu appeler *moraux* tous les faits que je vous ai exposés. Voici l'analogie qui légitime cette extension. S'il y a de la moralité dans les déterminations humaines, elle ne peut être que dans les phénomènes qui précèdent, suivent, environnent ces déterminations, c'est-à-dire qui concourent à les produire. Tous ces faits peuvent donc, par extension, être appelés *faits moraux* de la nature humaine, en tant que c'est parmi ces faits que doivent se rencontrer ceux-là mêmes qui constituent spécialement la moralité. Les faits que je vous ai exposés dans la dernière leçon sont donc l'ensemble de tous les phénomènes qui président à nos déterminations, et non point seulement ceux qui constituent, à proprement parler, la moralité ; c'est dans ce sens, maintenant clair pour vous, que vous devez l'entendre.

Et maintenant, messieurs, puisque, d'après ce que j'ai dit en commençant, il est absolument impossible de résoudre les deux questions que j'ai posées : Y a-t-il une loi obligatoire pour l'homme, et quelle est cette loi? puisqu'il est également de toute impossibilité d'apprécier aucun des systèmes qui ont résolu négativement la première question ou qui se sont mépris sur la seconde,

sans s'en référer aux faits moraux de la nature humaine, c'est-à-dire sans connaître comment la volonté est réellement déterminée dans l'homme, vous sentez qu'il est de la plus haute importance que votre esprit comprenne clairement et tout le mécanisme de nos déterminations et les fonctions de chacun des éléments qui y concourent Si votre esprit n'a pas ce mécanisme présent, s'il n'en comprend pas clairement tous les ressorts, il est impossible qu'une solution convaincante des questions et qu'une intelligence vraie des systèmes puissent y pénétrer. Aussi je vais encore dans cette leçon revenir, mais par une méthode différente, sur les grands traits du tableau que je vous ai présenté dans la précédente. En réfléchissant à l'effet qu'avait dû produire sur ceux qui n'ont pas encore suivi mes leçons cette esquisse rapide, il m'a paru qu'il était de mon devoir, si je voulais être compris, d'en arrêter tous les traits d'une manière plus précise encore. Une fois que nous serons bien d'accord sur ce qui se passe réellement en nous dans le fait de nos déterminations, vous verrez se dérouler avec une clarté parfaite la plupart des systèmes dont je vous ai présenté tout à l'heure la classification. Ces systèmes n'auront pour vous aucune obscurité; vous verrez comment, dans les faits, il y a prétexte pour tous, comment tous les altèrent de telle ou de telle façon, comment tous enfin arrivent, par des moyens différents et en vertu d'illusions diverses, à des résultats erronés.

Si tous les principes de la nature humaine qui peuvent concourir dans nos déterminations morales se développaient aussitôt que nous existons, si quelques-uns d'entre eux ne se faisaient pas en quelque sorte attendre, il n'y aurait dans l'âme humaine qu'un seul état

moral. Mais comme, parmi ces éléments, il en est deux qui ne se développent que dans une période déjà avancée de la vie, il arrive qu'en observant l'état moral de l'homme, on ne le trouve pas le même à toutes les époques, et qu'ainsi il y a lieu de distinguer différentes situations, différents états moraux dans la nature humaine.

De là vient que, dans la leçon précédente, je vous ai décrit un premier état moral, puis un second, puis un troisième; en d'autres termes, trois modes distincts de détermination : le mode primitif, le mode égoïste et le mode moral proprement dit, dans lequel apparaît la loi obligatoire qui ne se rencontre pas dans les deux autres.

Malgré la diversité de ces trois états, leurs éléments ne sont ni très-nombreux ni très-difficiles à saisir. Quatre principes de la nature humaine seulement concourent à les produire; et, pourvu qu'on démêle bien la fonction de chacun de ces principes dans ces trois états, on aura une idée nette du mécanisme de nos déterminations.

Ces quatre principes de la nature humaine sont ce que j'ai appelé les tendances instinctives et primitives de notre nature, les facultés dont elle est pourvue, la liberté ou le pouvoir que nous avons de disposer de nos facultés, enfin la raison ou le pouvoir de comprendre.

Il s'agit maintenant de bien voir quels sont ceux de ces principes qui agissent dans chacun des états que j'ai décrits, et quelles fonctions ils y remplissent. C'est sur ce point que je vais de nouveau fixer votre attention.

La nature humaine, ayant une organisation spéciale qui n'appartient qu'à elle, a, par cela même, comme je vous l'ai dit, une fin spéciale et qui lui est propre.

Or, la vie commence par le mouvement instinctif qui porte la nature humaine vers sa fin. Ce mouvement instinctif n'est pas simple, il est complexe; en d'autres ter-

mes, il se décompose en un certain nombre de mouvements instinctifs qui ont chacun leur objet particulier, et l'ensemble de ces objets particuliers compose la fin de l'homme ou son bien. Ces mouvements instinctifs se développent en nous aussitôt que nous existons; car s'il s'écoulait un moment entre le commencement de notre existence et le développement de ces mouvements, il y aurait un moment où nous existerions, mais où nous ne vivrions pas. C'est ce qui n'est pas et ne peut pas être; il est inévitable que l'homme vive aussitôt qu'il existe, et vivre, pour l'homme, c'est aspirer à sa fin. Du moment donc que l'homme existe, il sent s'éveiller en lui tous les instincts qui y ont été mis, c'est-à-dire tous les besoins qui résultent de son organisation; et ces besoins, ces instincts, aspirent chacun aveuglément à leur objet particulier. Ce sont là les tendances primitives de notre nature; il n'y a pas un moment dans l'existence de l'homme où ce développement, qui commence avec la vie et qui la constitue, soit suspendu; il subsiste jusque dans le sommeil même; car les mobiles de l'activité humaine dans le sommeil sont les mêmes que pendant la veille : leur action est permanente.

Ainsi que je viens de le dire, ces tendances primitives sont les mobiles de notre activité; elles constituent la force motrice en nous. En effet, c'est par elles que notre nature est excitée à agir, et que ses facultés sont mises en mouvement; car la fin dernière de l'activité de nos facultés, c'est la satisfaction de ces besoins permanents et primitifs, instinctifs et aveugles, qui traduisent d'une manière passionnée ce qu'est notre nature et ce qu'elle veut, pourquoi elle a été faite et quelle est sa fin.

Il est donc impossible que, dans aucun des trois états moraux dont je vous ai donné la description, ne se ren-

contre pas l'élément des tendances primitives et instinctives. Il se rencontre dans tous, mais il domine dans le premier.

Tel est, messieurs, le premier des quatre principes qui concourent dans nos déterminations ; je l'appelle la *force motrice* en nous, ou le *mobile*.

Le second élément, ou le second principe de notre nature, qui concourt dans nos déterminations, est celui que j'ai appelé du nom de *facultés*. Si le Créateur avait donné à l'homme une fin et le désir impérieux de l'atteindre, et qu'il n'eût pas mis dans la nature humaine les instruments ou les facultés nécessaires pour satisfaire ce désir, pour réaliser cette fin, il y aurait contradiction dans son œuvre; il est donc de toute nécessité qu'à côté des tendances primitives de notre nature qui la poussent à sa fin, notre nature possède un certain nombre de facultés ou d'instruments, qui la rendent capable d'atteindre cette fin. Ces facultés, messieurs, constituent le second des quatre éléments que nous étudions en ce moment.

Il ne faut pas confondre les facultés, qui sont le pouvoir exécutif en nous, avec la liberté qui est ce qui gouverne ce pouvoir, ce qui a en main sa direction. Il y a une époque dans la vie de l'homme, et peut-être cette époque se prolonge-t-elle assez longtemps, où il n'y a en nous aucune espèce de pouvoir gouvernemental, si je puis parler ainsi, c'est-à-dire où n'existe pas encore en nous ce fait de la direction de nos facultés par nous-mêmes, qui est la liberté. Durant les premières années de l'enfance, nous ne gouvernons pas nos facultés, et à ces années en succèdent d'autres durant lesquelles nous les gouvernons à peine. Les instruments qu'on appelle ainsi n'en vivent alors et n'en agissent pas moins; mais

ils agissent sans nous, ou, ce qui revient au même, sans que notre volonté leur imprime une direction, et sous la seule impulsion de nos tendances. Autre chose est donc la force exécutrice ou les facultés, et le principe de la nature humaine que j'appelle *volonté*, et dont la fonction est de les diriger. Le premier de ces principes existe sans le second dans les commencements de la vie, et cette indépendance continue de se révéler à toutes les époques de l'existence de l'homme.

En effet, jamais les facultés de la nature humaine ne sommeillent, jamais elles ne cessent d'agir. Comme les tendances primitives de la nature humaine poussent continuellement la nature humaine à agir, les facultés de la nature humaine sont toujours dans un certain mouvement et dans une certaine action. Mais il n'en est pas de même de la volonté; non-seulement nous ne gouvernons pas nos facultés dans les premiers temps de la vie, mais nous cessons souvent de les gouverner à toutes les époques; il peut arriver, et il arrive souvent dans l'homme formé, qu'aucun intermédiaire ne se place entre la partie passionnée de notre nature, ou le mobile, et la partie de notre nature qui exécute, ou les facultés, et que la première agisse immédiatement et sans intermédiaire sur la seconde. Ce phénomène se produit dans les cas nombreux où de fortes passions entraînent brusquement l'action de nos facultés, et dans ceux où notre volonté, fatiguée de gouverner, se repose, et suspend momentanément la surveillance qu'elle exerce sur elles. La volonté est donc un pouvoir intermittent, tandis que les facultés agissent incessamment à des degrés divers d'énergie ou de faiblesse.

On voit donc qu'il en est de nos facultés, ou du pouvoir exécutif en nous, comme des tendances primitives de no-

tre nature; qu'il est comme elles sans cesse en mouvement; mais que ce pouvoir peut être placé sous deux directions, tantôt sous celle des tendances agissant immédiatement sur lui et l'entraînant : c'est là l'état primitif; tantôt sous celle de la liberté ou de la faculté gouvernementale qui n'apparaît que plus tard, et dont l'action, même après son apparition, n'est pas sans intermittence. La liberté suppose la raison et ne vient qu'avec elle; quand ces deux principes s'introduisent comme intermédiaires entre les mouvements instinctifs de notre nature et les facultés, alors la situation dans laquelle nous sommes change tout à fait.

Reste à voir maintenant quel rôle jouent ces deux derniers principes dans le mécanisme de nos déterminations; car, en ajoutant ces deux principes aux tendances primitives et aux facultés, on a tous les éléments qui concourent dans nos déterminations.

Nous ne savons pas *a priori* qu'il nous est donné de nous emparer de nos facultés et de les diriger; nous l'ignorons au contraire : et jamais nous ne l'aurions appris, si l'expérience ne nous l'avait pas enseigné. Aussi, dans les premiers temps de la vie n'y a-t-il encore aucun signe de gouvernement de nos facultés par nous-mêmes. Nos facultés, comme je vous le disais tout à l'heure, sont tout à fait sous l'impulsion des mobiles ou des tendances de notre nature, qui, réclamant certains objets, aspirant à certaines fins, poussent nos facultés dans la direction qu'elles veulent, sans que nous intervenions, nous, pour empêcher cette direction ou la rectifier. Il arrive de là que, tant que parmi nos tendances primitives il y en a une qui domine, toutes les facultés entrent dans la direction voulue par cette passion dominante; mais qu'aussitôt qu'à côté de cette passion

s'en élève une autre plus puissante, nos facultés quittent la direction qu'elles avaient, pour prendre celle que cette nouvelle passion leur imprime.

De là, dans les déterminations et dans la conduite des enfants, cette mobilité qu'on y remarque. Rien n'étant si variable que la force relative de nos différentes passions, et les facultés tombant nécessairement sous l'impulsion de la plus forte, il doit s'ensuivre dans les déterminations des enfants une mobilité continuelle et infinie : cette mobilité se peint dans leurs traits, dans leurs mouvements, dans leurs idées, et en fait à la fois la grâce et le caractère. C'est pourtant dans cette vie primitive que se révèle à l'homme le pouvoir qu'il a sur ses facultés : voici comment, et je l'ai déjà indiqué dans la dernière leçon.

Quel que soit l'objet vers lequel nous poussent nos tendances primitives, et que s'efforcent d'atteindre nos facultés mises en mouvement par ces tendances, jamais cet objet n'est saisi sans difficulté ; toujours quelque chose s'oppose à la prompte satisfaction de l'instinct. Qu'arrive-t-il alors ? que nos facultés, se trouvant impuissantes à cause des obstacles qu'elles rencontrent, se concentrent spontanément pour les vaincre, c'est-à-dire réunissent toutes leurs forces et les appliquent à un point qui résiste.

Là est la révélation pour nous du pouvoir que nous avons sur nos facultés. En effet, lorsque, dans le fond de notre nature, nous sentons nos forces dispersées se réunir, se concentrer sur un point, nous sentons que nous pouvons à volonté, quand il nous plaît, reproduire et répéter cette concentration. Sentant que nous le pouvons, nous usons de ce pouvoir. Alors la force gouvernementale ou la liberté apparaît en nous ; elle nous est

ainsi révélée par l'expérience ; autrement nous l'aurions toujours ignorée.

Dans l'état primitif que je vous ai décrit, commence donc à se montrer le pouvoir de la liberté humaine. Mais ce pouvoir n'étant point encore dirigé par la raison, qui n'est pas éveillée, ne produit que des effets passagers et inconstants. Quand la passion exige très-haut sa satisfaction, et que la force qui est en nous trouve quelque difficulté à la lui donner, elle se concentre. Mais qu'une passion plus forte vienne appeler ailleurs l'action de nos facultés, ou que l'obstacle, en résistant, rende la lutte fatigante, aussitôt ce ressort tendu se détend, et la concentration cesse. En d'autres termes, la liberté n'étant pour ainsi dire qu'instinctive et n'ayant pas encore un motif rationnel où elle puisse s'appuyer, est incertaine et vacillante ; elle dure peu ; ses effets sont presque nuls ; elle ne fait guère que se montrer : il faut, pour qu'elle se développe et produise de grands résultats, que la raison intervienne.

Voilà déjà trois des principes qui concourent dans le phénomène de nos déterminations : ce sont la force motrice ou les tendances primitives de notre nature, la force exécutive ou les facultés, enfin la force gouvernante ou la liberté, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons de diriger nos facultés.

Le quatrième principe est celui que j'ai appelé la raison ou faculté de comprendre.

Je vous l'ai dit, messieurs, quand la raison apparaît, elle rencontre en nous les trois autres principes déjà en action. Depuis que l'homme existe, il a senti des besoins, des instincts, des passions se développer en lui ; depuis qu'il existe, ses facultés se sont mises en mouvement, et ont agi sous l'impulsion de ces besoins ; depuis

qu'il existe enfin, elles se sont spontanément concentrées toutes les fois qu'elles ont éprouvé de la résistance, et, dans ce mouvement involontaire, ont laissé voir qu'elles pouvaient être gouvernées. Mais jusqu'ici elles ne l'ont été que par les tendances, elles ont toujours cédé en esclaves à la plus forte impulsion ; rien n'a tempéré, rien n'a limité l'empire du mobile sur elles. Le jour où la raison apparaît, cet esclavage cesse ; car au mobile passionné et à l'impulsion de ce mobile vient se mêler non plus un mobile, mais, remarquez le mot, il est dans toutes les langues, un *motif*. Jusque-là nous étions déterminés à agir par une impulsion tout aveugle, toute sensible ; le jour où la raison intervient, soit qu'elle donne des conseils ou qu'elle impose des lois, il y a pour l'homme un motif d'agir. Nouveau principe qui vient prendre un rôle dans nos déterminations et les modifie considérablement ; nouveau principe dont il faut montrer le jeu dans le mécanisme total.

La raison fait deux choses : d'abord, observant ce qui se passe en nous, elle comprend que toutes ces tendances qui s'y développent demandent à être satisfaites, et, généralisant l'idée de cette satisfaction, elle comprend que c'est là notre bien ; d'un autre côté, elle remarque qu'abandonnée à elle-même, notre nature s'y prend fort mal pour opérer la plus grande satisfaction possible de ces tendances ; elle s'y prend fort mal, parce qu'elle obéit à toutes les mobilités de ces tendances ; elle s'y prend fort mal encore, parce qu'elle ne persévère pas assez dans l'effort qu'elle fait pour les satisfaire. Il faut donc que la raison introduise la règle dans la conduite de nos facultés, en fixant la fin suprême qu'elles doivent atteindre et la marche qu'elles doivent suivre pour y parvenir. C'est là ce que fait la raison ; d'une part, elle

s'élève à l'idée de notre intérêt bien entendu, de l'autre elle calcule la meilleure conduite à tenir pour le réaliser. En vue de ce but qui lui est posé et de ce plan qui lui est tracé pour l'atteindre, la liberté, ou le pouvoir que nous avons sur nos facultés, s'en empare, les dérobe à l'impulsion mécanique des tendances, et les gouverne. Le motif remplace le mobile, la règle succède à l'impulsion, et notre conduite, de passionnée, d'aveugle, d'instinctive qu'elle était, devient raisonnable et raisonnée.

Tel est le premier résultat de l'apparition de la raison dans le phénomène de nos déterminations.

Il est évident que, si la raison n'avait d'autre fonction dans nos déterminations que de venir ainsi comprendre la fin de nos passions et calculer les meilleurs moyens de l'accomplir, il n'y aurait point pour nous de loi obligatoire. Et en effet, nous ne nous sentons nullement obligés de satisfaire aux tendances de notre nature; quand notre raison nous pose leur plus grande satisfaction comme but, elle nous donne un conseil dans l'intérêt de la satisfaction de notre nature, mais ce conseil n'a pour nous aucun caractère obligatoire; en d'autres termes, l'intérêt bien entendu, calculé par la raison, n'est autre chose que la satisfaction des tendances de notre nature, et jamais cet intérêt bien entendu ne revêtira pour aucune intelligence le caractère d'obligation. Cet intérêt bien entendu est autre chose que l'impulsion mécanique de la passion ; c'est déjà un motif, ce n'est pas encore une loi.

Mais la raison ne s'arrête point à l'intérêt bien entendu; elle va plus loin, et introduit un second élément rationnel, un second motif dans nos déterminations; ce second motif est l'idée du bien. L'intérêt bien entendu

est la conception du bien de l'individu, elle n'est pas celle du bien en soi. Le jour où la raison aperçoit que de même qu'il y a du bien pour nous, il y en a pour toutes les créatures quelles qu'elles soient, qu'ainsi le bien particulier de chaque créature n'est autre chose qu'un élément du bien absolu, ou de l'ordre universel, ce jour-là, l'idée du bien, ainsi dégagée, élevée à l'absolu, apparaît à notre raison comme obligatoire pour elle. Dès lors un nouveau motif d'agir, un nouveau principe de conduite, se révèle à nous, et s'introduit dans le mécanisme de nos déterminations. Ce principe est un principe obligatoire, est une loi. Si ce pirncipe n'apparaissait pas, si cette idée ne se dégageait pas dans notre esprit par l'effort de notre raison, le mot de *moralité* n'aurait pas de sens; il n'y aurait ni devoirs, ni droits; la science du droit naturel serait inutile à chercher; ce qu'il faudrait seulement chercher, ce serait la meilleure manière de se conduire pour réaliser l'intérêt bien entendu. Quand j'examinerai le système qui prétend que tout s'arrête là, vous verrez que de l'idée de l'intérêt bien entendu il est impossible de faire sortir aucun devoir envers les autres; on ne saurait, en effet, faire rendre à l'idée du bien personnel ce qu'elle ne contient pas, l'idée du bien d'autrui, et étendre à celui-ci le motif qui nous pousse à l'autre.

Vous voyez donc que quatre principes de notre nature composent tout le jeu de nos déterminations morales. Vous voyez que, parce que deux de ces principes, la liberté et la raison, se développent tard, et que le développement de la raison elle-même a deux moments, il y a dans la vie de l'homme différentes situations morales distinctes.

La première de ces situations ne contient que deux

éléments : les tendances de notre nature ou le mobile, les facultés de notre nature ou le pouvoir exécutif. Dans cette situation, les mobiles agissent immédiatement sur nos facultés, et celles-ci ne peuvent se soustraire à leur impulsion.

Plus tard un commencement d'empire sur nous-mêmes se développe, et plus tard cet empire sur nous-mêmes devient aussi grand que nous le voulons; et alors, entre l'impulsion des mobiles et les facultés se glisse un pouvoir qui gouverne ces dernières, et qui ne leur permet pas de céder à l'impulsion passionnée sans qu'il y ait consenti. Mais pour que ce pouvoir, qui est la liberté, puisse ne pas consentir toujours à céder à l'impulsion passionnée, il faut qu'il ait un point d'appui. Il faut donc qu'un quatrième élément intervienne, c'est-à-dire un motif ou une raison d'agir qui ne soit pas l'impulsion.

C'est la raison qui dépose ce nouvel élément, qui l'introduit dans le phénomène de nos déterminations. Mais il y a deux motifs successivement introduits par la raison. Le premier n'est que l'idée générale, le résumé de ce que veulent les tendances de notre nature; il n'a pas une autre autorité que la leur, et ne l'emporte sur elles que parce qu'il fait comprendre ce qu'elles veulent, et montre un meilleur moyen de les satisfaire. L'*intérêt bien entendu* des mobiles, tel est le premier motif qui vient donner à la liberté, ou à l'empire sur nous-mêmes, un point d'appui contre l'impulsion purement mécanique de ces mobiles.

Le second motif introduit par la raison, ou le second point d'appui donné par elle à la liberté, est bien plus puissant; c'est l'idée du bien en soi, laquelle idée du bien ne résume plus la fin des mobiles, leur intérêt bien

entendu, mais une fin, un intérêt profondément impersonnels, la fin universelle de la création, qui est le bien absolu, qui est l'ordre. Or, il n'y a qu'une telle idée, une telle fin, un tel bien, qui puisse avoir le caractère obligatoire ; car ce qui est personnel, n'étant pas supérieur à la personne, ne peut en aucune manière l'obliger. L'idée de loi implique quelque chose d'extérieur et de supérieur à la personne, quelque chose d'universel qui comprenne et qui domine le particulier. Telle est l'idée du bien absolu ou de l'ordre universel à laquelle s'élève la raison, et qui lui apparaît immédiatement comme un motif législatif et obligatoire. Dès lors la liberté, s'appuyant sur cette idée, n'a plus seulement pour résister à l'impulsion mécanique des passions le motif de l'intérêt bien entendu de ces mêmes passions ; elle en a un autre plus compréhensif et plus puissant, celui de la réalisation du bien en nous et hors de nous, celui de l'accomplissement et du respect de l'ordre dans le développement de notre nature et dans celui des autres. Dans cette idée du bien est comprise celle du nôtre, comme celle du bien d'autrui ; et la réalisation de ces deux biens devient obligatoire à ce titre commun qu'ils sont des éléments de l'ordre ou du bien absolu, qui est obligatoire. Ainsi le bien d'autrui devient un élément de nos déterminations, et le nôtre revêt un caractère d'impersonnalité qu'il n'avait pas. Quand la liberté a trouvé ce point d'appui nouveau, non-seulement elle devient plus puissante contre l'impulsion mécanique, mais elle échappe, si elle le veut, à tout motif personnel. Alors il y a moralité possible dans l'homme; la condition de toute moralité, qui est d'agir au nom d'un motif ou d'une idée impersonnelle, au nom d'une loi, est donnée ; elle n'existait pas auparavant.

Et maintenant, messieurs, ou j'ai bien mal réussi à analyser ce phénomène complexe de nos déterminations, ou vous devez en bien comprendre et les éléments et le mécanisme. Tel est ce phénomène dans ses trois formes. Je crois avoir puisé tous les traits de ce tableau dans la réalité de la conscience humaine ; et s'il n'est pas encore complet dans les détails, je le crois fidèle dans les principaux linéaments et dans l'ensemble.

Mais, messieurs, soit que nous cédions à l'impulsion des mobiles ou des instincts de notre nature, soit que nous agissions en vertu du motif que j'appelle l'intérêt bien entendu, soit qu'enfin nous obéissions à la loi du devoir ou à l'idée du bien, nous rencontrons toujours, entre notre fin et nous, des obstacles qu'il ne nous est point donné de surmonter complétement en cette vie. De là, dans tous les cas possibles, une lutte perpétuelle et fondamentale entre notre nature et la situation dans laquelle elle a été placée, qui fait comme le fond de la condition humaine en ce monde.

Mais, indépendamment de cette lutte fondamentale qui se reproduit dans toutes les situations morales possibles, chaque situation morale contient dans son sein une lutte intérieure différente, et qui lui est propre. Dans l'état primitif, là où il n'y a que deux principes en fonction, d'une part les tendances de notre nature, et de l'autre nos facultés, il y a lutte entre les différentes tendances de notre nature ; car, quand l'une domine, elle opprime les autres, lesquelles, à leur tour, prennent le dessus et étouffent la première. Une orageuse et perpétuelle contradiction existe nécessairement entre ces différentes tendances, toutes exclusives, et dont souvent l'une ne peut être satisfaite qu'aux dépens des autres.

Dans l'état égoïste, il y a non-seulement cette lutte

entre nos différentes passions, mais il y en a une autre entre nos différentes passions et le motif de l'intérêt bien entendu. Car nous ne nous conduisons selon les règles de l'intérêt bien entendu qu'à cette condition, que nous contenions et réprimions l'action mutuelle de nos différentes passions. A chaque instant nous sacrifions la passion la plus forte à la plus faible, la passion présente à la passion future, et cela en vertu de notre plus grand intérêt, ou d'une idée de notre raison. Il y a donc, dans l'état d'égoïsme, lutte du motif contre les mobiles, et nous ne pouvons sacrifier l'un à l'autre, sans regret si c'est le motif qui est sacrifié, sans douleur si c'est la passion.

Dans le troisième état, ou dans l'état moral proprement dit, ces deux luttes existent encore, mais elles se compliquent d'une troisième, qui s'élève entre l'intérêt bien entendu, qui est l'expression de notre bien personnel, et le devoir, qui est celle du bien en soi. Dans beaucoup de circonstances, nous sommes obligés de sacrifier l'intérêt bien entendu au bien en soi; et, quelque parti que nous prenions, nous ne pouvons échapper au remords, si c'est le bien personnel qui l'emporte, ou au regret, si c'est le devoir. Au fond de toutes ces luttes, il y en a une fondamentale, celle de l'homme contre la nature; sans celle-là les autres n'existeraient pas; mais elle existe par la force des choses, et de son sein fécond émanent toutes les autres.

Ainsi, le terrain des déterminations morales, si je puis parler ainsi, est un champ de bataille où se livrent d'éternels combats. Ces combats sont la vie elle-même, avec ses douleurs variées et sa grande douleur fondamentale, la lutte de l'homme contre ce qui n'est pas lui. Et cependant, messieurs, au fond de toutes ces contradictions

il y a un profond accord. De même que je vous ai fait voir la lutte et le combat, il faut que je vous fasse saisir l'accord et l'harmonie.

N'est-il pas vrai que si nous avions la force de nous conduire continuellement selon la loi de notre intérêt bien entendu, et que cet intérêt eût été parfaitement calculé par notre raison, la satisfaction de notre intérêt bien entendu comprendrait, envelopperait, si je puis parler ainsi, la plus grande satisfaction possible de toutes nos tendances, c'est-à-dire de toutes nos passions? Cela est hors de doute; car si nous préférons la règle de l'intérêt bien entendu à l'impulsion mécanique de la passion, c'est dans l'intérêt de la passion même, c'est-à-dire dans l'intérêt de notre plus grand bien. Ainsi, en cédant au motif égoïste, loin de sacrifier les passions, nous croyons les servir; en lui obéissant, nous obéissons par cela même à nos passions, c'est-à-dire aux tendances de notre nature : la satisfaction de l'un implique celle des autres. Il y a donc accord entre nos tendances et le calcul de notre plus grand intérêt.

Il y a de même accord profond, accord démontré par l'expérience, entre l'obéissance à la loi du devoir et notre intérêt bien entendu. Il y a longtemps que, d'une part, les philosophes qui ont posé en principe et reconnu la loi du devoir, pour concilier et attirer à cette loi les hommes sur lesquels l'intérêt bien entendu avait un grand pouvoir, ont démontré, par l'expérience et par le raisonnement, que la meilleure manière d'être heureux, c'était de rester, dans tous les cas possibles, fidèle à la loi du devoir. Il y a longtemps, d'une autre part, que ceux qui ont méconnu la loi du devoir, ont essayé d'en rendre compte, eux qui la niaient, en montrant qu'il avait suffi que des gens d'une raison élevée et d'une ex-

périence consommée eussent calculé quel était le plus grand intérêt de l'homme, pour lui prescrire précisément tout ce que contient la loi morale. Ainsi, et les partisans de l'intérêt bien entendu et ceux de la loi du devoir se sont accordés à reconnaître l'accord profond et définitif qui existe entre les prescriptions de l'une et les règles de l'autre. Et, en effet, il est impossible qu'il en soit autrement : car que nous conseille la loi du devoir? elle veut que nous remplissions notre destinée ; mais elle veut aussi que nous n'empêchions pas les autres de remplir la leur, et même que nous les y aidions. Mais il existe des passions en nous qui demandent la même chose. En effet, nos passions ne sont pas toutes personnelles, n'ont pas toutes pour objet notre bien particulier ; nous portons aussi en nous des passions sympathiques, bienveillantes, qui ont pour fin dernière, quoi? le bien des autres. Quand donc le bien des autres n'est pas produit, quand les autres souffrent, nous souffrons aussi par ces passions. Ainsi, quand le mouvement de la pitié s'élève en moi, si l'individu qui excite ce mouvement n'est pas soulagé, je souffre, je suis malheureux. Quand j'éprouve de la sympathie pour une personne, une sympathie vive, si cette personne n'est pas heureuse, je souffre, comme je souffrirais de mon propre malheur. Donc il y a une grande moitié des tendances primitives de notre nature qui aspirent au bien, c'est-à-dire à l'accomplissement de la destinée des autres, comme à leur fin dernière. Notre intérêt bien entendu enveloppe donc aussi, comme condition, le bien des autres. D'où vous voyez qu'il y a un accord profond entre la conduite prescrite par la loi du devoir, ou par l'idée du bien en soi, et la conduite conseillée par l'intérêt bien entendu ou l'idée de notre bien. Et comme l'intérêt bien entendu coïn-

cide avec la satisfaction des tendances instinctives de notre nature, il s'ensuit que ces trois motifs s'impliquent mutuellement, et qu'au fond, malgré les luttes qui se produisent à la surface, au fond, dis-je, il y a entre eux un profond accord. Mais, pour s'accorder, ces trois motifs n'en sont pas moins parfaitement distincts, et il n'est pas égal d'obéir à l'un ou à l'autre. Si vous cédez aux passions, vous vous ravalez au rang des bêtes, car c'est précisément là le mode de leurs déterminations. La nature des animaux, comme la nôtre, les pousse à leur fin ; ils ont comme nous des facultés pour y aller ; mais jamais aucun motif ne s'interpose chez eux entre l'impulsion mécanique de leurs besoins et les facultés dont ils sont pourvus pour les satisfaire. Quand donc l'homme cède à la passion, sa détermination est purement animale; tant qu'il n'agit que de cette manière, sa vie est celle des bêtes. Le jour où l'homme s'élève à l'intérêt bien entendu, il devient un être raisonnable, il calcule sa conduite, il est maître de ses facultés, il les soumet au plan qu'il s'est formé, il est déjà homme, mais il n'est pas encore homme moral, et il ne le devient que le jour où il délaisse l'idée de son bien à lui, pour n'obéir qu'à l'idée du bien en soi ; ce jour-là il devient moral, car il obéit à une loi; ce jour-là il s'élève autant au-dessus de l'être égoïste, que l'être égoïste est élevé lui-même au-dessus de l'animal; en un mot, le phénomène du bien et du mal moral est produit, et avec lui tout ce qui fait la grandeur et la gloire de notre nature.

Ceci nous conduit à faire une revue rapide des différentes espèces de biens, et à en fixer d'une manière précise les notions; car la fixité de ces notions est indispensable pour comprendre toute la suite de cet enseignement.

Je vous l'ai dit, messieurs, le bien pour l'homme

comme pour toute créature possible, c'est l'accomplissement de sa fin, c'est ce à quoi sa nature le condamne d'aspirer et d'aller incessamment, c'est ce qui en satisfait les tendances. Ainsi, ma nature est intelligente; donc connaître est un bien pour moi. Ma nature est sympathique; donc le bonheur des autres est un bien pour moi. Supposez une créature qui ne soit ni intelligente ni sympathique : la reconnaissance, le bonheur d'autrui ne sont point pour elle des *biens;* sa nature n'y aspire pas; ces deux choses ne font point partie de sa fin, parce qu'elles ne sont point exigées par son organisation. Voilà le *bien réel;* vous l'avez défini pour un être quelconque, quand vous avez compris tout ce que veut sa nature, c'est-à-dire que vous connaissez sa nature.

Toutes les fois que mon *bien réel* est produit en moi d'une manière ou d'une autre, il en résulte un *bien sensible;* c'est-à-dire un plaisir. C'est une seconde espèce de bien parfaitement différente de la première, et qui se produit dans un être à deux conditions: d'abord à la condition qu'il soit sensible, ensuite à la condition que quelque partie du bien réel de cet être ait été produite. Car la sensation agréable, le plaisir, le bien sensible, n'est qu'une conséquence, un effet, un signe du bien réel. Tel est le *bien sensible,* qu'on appelle plus ordinairement le *bonheur.*

Enfin, il y a une troisième espèce de bien, qui ne se produit que dans les êtres moraux, comme le précédent ne se produit que dans les êtres sensibles : c'est le bien moral. Quand ma raison a découvert un motif obligatoire, c'est-à-dire une loi, et quand ma volonté agit conformément à cette loi, il y a bien moral; quand, au contraire, elle viole cette loi, il y a mal moral. De sorte que le bien moral n'est autre chose que la conformité

des résolutions d'un être raisonnable à la loi obligatoire que lui pose sa raison. Quand j'agis au nom de mon intérêt bien entendu, il n'y a là ni bien, ni mal moral, à moins que je ne viole sciemment quelques-unes des prescriptions de la loi morale.

Telles sont les trois espèces de bien et de mal. Vous voyez maintenant les différences profondes qui séparent le bien et le mal réel, le bien et le mal sensible, le bien et le mal moral, et les caractères propres de chacun. La nature humaine demeure une énigme impénétrable à qui n'a pas démêlé ces trois choses si différentes, et vous verrez tout ce qu'a produit de faux systèmes et d'erreurs leur confusion.

Dans les trois états que j'ai décrits, il y a bien et mal réel, et par conséquent bien et mal sensible; dans le troisième seulement il peut y avoir bien et mal moral. Je vous rappellerai, en passant, que le bien et le mal moral ont un effet sensible comme le bien et le mal réel, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas obéir à la loi morale sans que cette obéissance produise un plaisir, et que nous ne pouvons pas désobéir à la loi morale sans que cette désobéissance produise une douleur en nous; j'ajoute que, ce plaisir et cette douleur étant accompagnés d'un jugement de la raison, qui ne dit pas seulement à l'agent, « tu as bien ou mal fait, » mais « tu es digne ou méprisable, « ce plaisir ou cette douleur sont, en vertu de cette circonstance, les plus vifs qu'il soit donné à la sensibilité humaine d'éprouver.

Il résulte de cette analyse que le bien et le mal sensible n'existeraient pas sans les deux autres, et il en résulte également que le bien et le mal moral n'existeraient pas sans le bien et le mal réel; car si nous n'avions pas de fin, nous ne pourrions pas avoir de loi. Le bien

réel est donc la condition de tout bien en nous; le mal réel est la condition de tout mal. Ils entraînent le bien et le mal sensible, si l'agent est sensible, et le bien et le mal moral, s'il est raisonnable.

Tels sont, messieurs, les principaux faits que je devais et voulais mettre sous vos yeux dans cette leçon.

Maintenant, vous comprendrez facilement que quand on fait des recherches sur les règles de la conduite humaine, on peut ne pas embrasser tout cet ensemble de faits, et en laisser échapper quelques-uns. Vous comprendrez, par exemple, qu'on peut ne pas voir qu'indépendamment de l'impulsion sensible et de l'intérêt bien entendu, la raison humaine découvre une loi obligatoire, qui est aussi un motif d'agir. Admettez qu'un philosophe soit tombé dans cette erreur, l'état moral que j'ai décrit n'existe pas pour lui; méconnu dans les faits, il est nécessairement supprimé dans le système, et le système doit aboutir à cette conclusion, qu'il n'y a pas pour l'homme de loi obligatoire. Vous comprendrez aussi que, sans méconnaître l'existence de ce troisième mode de détermination, on peut s'en faire une idée inexacte, et à la véritable loi en substituer une autre qui, en la défigurant, la détruise. Vous comprendrez enfin qu'un philosophe peut s'être fait, ou de l'ensemble des choses, ou de l'homme, telle idée qui rende impossible *a priori* que l'homme soit soumis à une loi obligatoire, et inutile de chercher si, parmi les phénomènes de sa nature, se rencontre une telle loi. Ainsi, ne croyant pas à la liberté humaine, Hobbes, par exemple, aurait dû, *a priori*, s'il eût été conséquent, déclarer l'impossibilité de toute obligation. Ainsi, considérant toute chose comme nécessaire, parce que toute chose émane de Dieu, dont l'existence et le développe-

ment sont nécessaires, Spinosa aurait dû nier, du haut de ce système, la possibilité de tout devoir, de toute règle, de toute loi pour l'homme.

On peut donc arriver par trois routes distinctes à détruire la loi obligatoire, fondement du droit naturel : d'abord, en niant, *a priori*, et par suite d'une doctrine supérieure, la possibilité d'une telle loi; ensuite en laissant échapper, dans l'analyse des faits moraux de la nature humaine, ceux qui la contiennent; enfin, en défigurant ces faits sans les méconnaître, et substituant ainsi une loi fausse à la véritable.

Nous sommes en état maintenant d'aborder ces systèmes et de les apprécier, car nous savons comment ces choses se passent en nous. Je crois la description que je vous ai donnée fidèle, bien qu'elle puisse avoir été grossièrement exprimée; car j'avoue que je souffre toutes les fois que je suis obligé de traduire en paroles des phénomènes de cette nature; les expressions de la langue suggèrent à l'esprit des images qui ressemblent si peu aux phénomènes que sent la conscience, que de telles descriptions font toujours pitié à celui qui les donne. Personne n'éprouve ce sentiment plus vivement que moi, messieurs, et cependant je crois exact, au fond, le tableau que je vous ai présenté. Il suffira, du moins, pour vous faire comprendre comment les faits moraux, vus incomplétement, ont servi de prétexte aux différents systèmes, et comment l'ensemble même de ces divers systèmes témoigne de l'existence réelle en nous de tous ces faits, en épuisant tous les traits du tableau dont chacun a reproduit quelques parties en négligeant les autres.

QUATRIÈME LEÇON.

DES SYSTÈMES QUI IMPLIQUENT L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE LOI OBLIGATOIRE.

Système de la nécessité.

Je vous ai dit, messieurs, que les systèmes philosophiques qui aboutissent à détruire le droit naturel pouvait se diviser en trois classes : ceux qui, par des raisons extérieures aux phénomènes moraux, nient qu'il puisse y avoir pour l'homme une loi obligatoire; ceux qui, ayant cherché cette loi dans l'examen et l'analyse des phénomènes moraux, déclarent qu'ils ne l'ont pas rencontrée ; ceux enfin qui, pensant l'avoir rencontrée, se sont mépris, et, la défigurant de différentes façons, ont substitué à la véritable loi obligatoire, que reconnaît réellement notre raison, une loi fausse ou tout au moins altérée, et qui n'implique pas obligation.

Telles sont, messieurs, les trois espèces de systèmes qui, directement ou indirectement, aboutissent à la destruction de tout droit et de tout devoir, et, par conséquent, à celle du droit naturel lui-même.

Vous ayant, messieurs, dans les deux dernières leçons, présenté le tableau des différents faits qui président à nos déterminations, je suis en mesure aujourd'hui, ces faits étant posés, d'examiner les trois espèces de systè-

mes que je viens de vous faire distinguer. Je commencerai par ceux qui nient qu'il puisse y avoir pour l'homme une loi obligatoire.

Quatre grandes opinions ont pour conséquence immédiate et nécessaire qu'il ne peut pas y avoir pour l'homme de loi obligatoire, et, par conséquent, qu'il ne peut pas y avoir pour lui de droits et de devoirs dans la véritable acception de ces mots. Ces systèmes sont : tous les systèmes panthéistes, tous les systèmes mystiques, tous les systèmes sceptiques, et tous les systèmes qui nient la liberté humaine.

Mon dessein est de parcourir avec vous ces quatre opinions, et, en les réfutant dans leurs bases, de réfuter par là même la conséquence qui en découle, et qui n'est autre chose que la négation de la possibilité d'un droit naturel.

Mais, avant d'entrer dans les détails de ces quatre systèmes, il est bon de vous faire apercevoir, dès à présent et en très-peu de mots, comment chacun de ces systèmes aboutit à cette conséquence commune.

Il est évident d'abord qu'il ne peut y avoir aucune loi obligatoire pour un être qui n'est pas libre, car il y aurait contradiction à ce qu'une obligation pesât sur un être dont toutes les actions seraient forcées. Cette vérité n'a besoin d'aucun développement; et vous comprendrez du premier coup que tout système qui nie la liberté humaine nie, par cela même, qu'il y ait et qu'il puisse y avoir pour l'homme aucune obligation.

Je dis, messieurs, qu'il en est de même de tout système panthéiste. En effet, qu'est-ce que le panthéisme? c'est l'opinion qu'il n'y a qu'un seul être, celui qui existe par lui-même, celui qui existe nécessairement, et que les panthéistes comme les déistes appellent Dieu.

S'il n'y a qu'un seul être, il n'y a au monde que des modifications de cet être. Les hommes donc, et toutes les choses animées ou inanimées qui composent la création, ne sont que des modifications variées, des manifestations différentes de cet être unique; donc toute causalité est en lui; donc il n'en existe point dans les créatures; et, là où il n'y a point de causalité, il ne saurait y avoir de liberté.

La conséquence de tout système panthéiste est donc la négation de toute liberté dans la création, et par conséquent dans l'homme. Ce n'est donc et ce ne peut être que par une inconséquence, que quelques panthéistes ont cru pouvoir concilier ces deux choses, et ont professé le double dogme de l'unité de l'être, qui est le principe même du panthéisme, et de la liberté humaine.

Quant au scepticisme, il y en a de deux espèces : l'un se fonde, pour nier la certitude de toute connaissance, sur la contradiction des opinions humaines en toute question possible; l'autre, sans s'arrêter à cette contradiction des opinions humaines qui est contestable, nie que ce qui est vérité pour l'homme soit vérité en soi, et le nie par ce raisonnement, que les perceptions et les conceptions de notre intelligence résultent de l'organisation même de cette intelligence, et qu'ainsi si notre intelligence avait été autrement organisée, rien au monde ne peut nous démontrer que nous n'eussions pas vu et conçu les choses autrement que nous ne les voyons et les concevons, et qu'ainsi ce qui nous paraît vrai ne nous eût pas paru faux, et réciproquement.

Telles sont, messieurs, les deux formes du scepticisme, et sous l'une et l'autre il aboutit à ce résultat, douteux lui-même, qu'il ne peut rien y avoir de certain pour l'homme. Or, s'il ne peut rien y avoir de certain

pour l'homme, quand nous croyons apercevoir dans une conception de notre raison une obligation pratique d'y conformer notre conduite, cette vue est une vue douteuse comme toute autre, une vue à laquelle nous ne saurions nous fier. C'est donc une chose douteuse que nous soyons obligés à quoi que ce soit, et que ce que nous appelons bien ou mal, le soit réellement. Il est donc indifférent de respecter ou de ne pas respecter cette obligation.

Toute doctrine sceptique, quel que soit le principe d'où elle dérive, aboutit donc nécessairement à révoquer en doute la légitimité de l'idée d'obligation, et par conséquent à nier cette obligation.

Reste le mysticisme. Je ne nie pas qu'il n'y ait plusieurs espèces de mysticisme; mais il y en a un qui est la source de tous les autres, et qui a pour principe cette conviction, que l'homme ne peut, en ce monde, atteindre à sa fin; qu'il y est, quoi qu'il fasse, impuissant pour le bien; et qu'ainsi la seule chose qu'il ait à faire en cette vie, c'est d'attendre que les obstacles qui la constituent soient supprimés, et que l'âme humaine, dégagée de ses liens, soit transportée dans un ordre de choses qui lui permette d'accomplir sa destinée. Pour quiconque pense ainsi, l'action en cette vie est une chose absurde, l'état passif est le seul état raisonnable; attendons que la main de Dieu nous délivre des chaînes de la condition présente, alors nous aurons une conduite à tenir; jusque-là demeurons passifs, laissons-nous faire, abandonnons-nous au courant de la fatalité extérieure; tout autre système de conduite serait une inconséquence, et toute obligation une contradiction.

Voilà de quelle manière, messieurs, les quatre systèmes de la nécessité, du panthéisme, du scepticisme et

du mysticisme arrivent également à nier qu'il puisse y avoir pour l'homme une loi obligatoire.

Après cette revue sommaire, je vais reprendre l'un après l'autre chacun de ces systèmes, afin d'examiner plus en détail les bases sur lesquelles il repose, et, en vous montrant la fausseté du principe, combattre les conséquences qu'on en a tirées. Je commencerai par le système de la nécessité.

Le nombre des philosophes qui ont pensé que l'homme n'était pas libre est très-grand ; mais ces philosophes ne sont pas tous arrivés à cette conséquence commune de la même façon. Ils ont professé la nécessité des actions humaines, en vertu de raisons et de principes différents ; ce qui fait qu'entre les systèmes qui professent la nécessité, il y a une classification possible à établir, comme je viens de vous en montrer une entre les systèmes qui aboutissent à cette conséquence commune, de nier qu'il puisse y avoir une loi obligatoire pour l'homme.

Je vais parcourir les principaux motifs par lesquels les différents philosophes qui ont directement nié la liberté humaine ont été conduits à cette étrange conclusion. Je chercherai à réfuter, d'une manière brève, chacun de ces motifs. Vous sentez que, pressé d'arriver à l'exposition même des règles de la conduite humaine, ou des principes du droit naturel, il est impossible que j'accorde de longs développements soit à l'exposition des doctrines que je vais faire passer sous vos yeux, soit à leur réfutation. M'adressant à un auditoire intelligent, et le système de la nécessité étant en contradiction évidente avec toutes les croyances et tous les faits de la nature humaine, il suffira, je l'espère, de quelques indications, pour réfuter les raisons dont ses partisans ont essayé de l'appuyer.

La première manière de nier la liberté humaine, que je vous soumettrai, est celle qui déplace cette liberté, et la met où elle n'est pas. C'est là ce que Hobbes a fait. Hobbes s'est arrêté à cette acception vulgaire du mot *liberté* que nous adoptons tous, quand nous disons qu'un homme qui, tout à l'heure, était enchaîné et qui maintenant ne l'est plus, a recouvré sa liberté. Quand un homme est enchaîné, il peut vouloir certains actes; mais quand il en vient à l'exécution, cette exécution lui est impossible. Ce qui est contraint en lui, ce n'est pas le pouvoir de vouloir, c'est le pouvoir de faire; en un mot, l'acte qui résulte immédiatement et nécessairement en nous d'une détermination de la volonté lui est rendu impossible.

Hobbes entend par *liberté* le pouvoir de faire ce que nous avons voulu; et il a raison alors de dire que la liberté humaine a des limites; car évidemment nous pouvons vouloir une foule de choses qu'il nous est impossible de faire; mais, dans les limites de notre pouvoir, nous sommes libres. Telle est la définition que Hobbes donne de la liberté, et il prétend qu'il n'y en a pas d'autre dans l'homme.

Soutenir une pareille doctrine, messieurs, c'est tout uniment nier que l'homme soit libre. En effet, si par liberté on n'entend que l'absence d'une contrainte extérieure qui empêche l'action de notre pouvoir dans les limites naturelles de ce pouvoir, il n'y a point d'être doué de quelque pouvoir qui ne soit libre comme nous; tout animal est libre; la force végétative est libre; le vent qui souffle, la rivière qui coule, sont libres. Mais ce n'est point là évidemment ce qu'on entend par la liberté d'un pouvoir. La liberté ou la nécessité d'un pouvoir gît dans la manière dont il est déterminé à agir, et non

dans l'existence ou la non-existence de limites à son action. Or, en ce sens, le pouvoir de faire, en nous, n'est rien moins que libre. En effet, ce qu'il y a de plus nécessaire en nous, c'est que, à une résolution de la volonté, quand elle porte sur une chose faisable, succède l'action même qui exécute, l'action qui réalise la résolution de la volonté. De manière qu'entre le vouloir et le faire, toutes les fois que ce qui est voulu est possible, il y a une conséquence nécessaire. Si donc on appelle libre en nous le pouvoir de faire ce qui a été voulu, on appelle libre en nous un pouvoir dont le caractère est, au contraire, la nécessité. Car l'acte par lequel nous réalisons une résolution de la volonté est une conséquence nécessaire de cette résolution elle-même. Que si donc Hobbes, croyant avoir sauvé la liberté humaine, démontre ou croit se démontrer à lui-même que la volonté n'a aucune liberté de prendre les résolutions qu'elle veut, mais que toutes ces résolutions sont nécessitées, vous concevez que niant la liberté où elle est, et l'admettant où elle n'est pas, il détruit par là même toute liberté dans l'homme.

J'espère que vous concevez clairement cette opinion. Eh bien, à une telle opinion il n'y a qu'une réponse à faire : c'est que Hobbes met la liberté où elle n'est pas, où nous ne la sentons pas, mais où nous sentons la nécessité. Si, dans le langage vulgaire, on emploie quelquefois le mot de *liberté* à désigner ce pouvoir de faire ce que nous avons résolu, c'est pour désigner un état opposé à celui où ce pouvoir de faire est momentanément suspendu en nous par quelque contrainte extérieure. C'est dans ce seul sens que, par analogie, nous appelons un tel état un état de *liberté*. Mais, quand nous rentrons en nous-mêmes, nous sentons clairement que la consé-

quence nécessaire de toute résolution, quand cette résolution porte sur une chose qui est en notre pouvoir, c'est l'acte même qui exécute cette résolution, et qu'ainsi il n'y a pas là liberté. Si quelquefois, après avoir voulu une chose, nous ne la faisons pas, remarquez bien que c'est toujours parce qu'à cette première résolution s'en est substituée une contraire, qui a détruit la première. De sorte que l'acte, comme le contraire de l'acte, sont toujours la conséquence nette, immédiate, nécessaire, de la dernière résolution que nous avons prise. Où est véritablement notre liberté? dans le pouvoir de prendre telle ou telle résolution. En d'autres termes, quand nous prenons une résolution, cette résolution n'est-elle en nous que la conséquence nécessaire de quelque phénomène antérieur dans notre esprit? ou bien émane-t-elle uniquement du pouvoir que nous avons, après avoir considéré les diverses manières d'agir, ce qu'elles peuvent avoir de bon ou de mauvais, d'utile ou de nuisible, d'agréable ou de désagréable, de prendre une résolution telle que nous la voulons? Voilà où est la question, elle n'est pas ailleurs.

Une autre confusion de mots a produit un autre système qui aboutit également à nier la liberté humaine. Ce système est celui de Hume. Voici quelle idée ce philosophe se fait d'une cause, et c'est là, pour le dire en passant, la principale base de son scepticisme.

Vous savez que le but des physiciens, des chimistes, de tous ceux qui cherchent à découvrir les lois de la nature, est de déterminer les circonstances qui précèdent constamment l'apparition d'un certain phénomène ou d'un certain effet. Quand ces circonstances sont déterminées, une loi de la nature est découverte; et nous pouvons tirer de la connaissance de cette loi

un grand profit pour notre conduite. En effet, elle nous apprend que, ces circonstances se reproduisant, le fait s'ensuivra, et réciproquement que, quand le fait se reproduira, ces circonstances l'auront précédé : ce qui est d'une grande utilité pour la direction de nos actions, et donne à l'homme une prise immense sur les forces fatales de la nature. Comme nous n'atteignons jamais hors de nous les véritables causes des phénomènes, car, hors de nous, ces causes sont invisibles, nous sommes obligés de nous borner ainsi à constater les circonstances qui précèdent constamment les phénomènes, au lieu de chercher les causes mêmes qui les produisent ; et, bien que, dans l'esprit des physiciens, il n'y ait pas confusion entre la cause efficiente et inconnue qui produit un phénomène, et les circonstances observables qui le précèdent et l'accompagnent, pour la commodité et pour la brièveté du langage, on s'est accoutumé à dire que ces circonstances sont la cause de ce phénomène. Or, la prétention de Hume est que nous n'avons pas d'autre idée de cause que celle-là, et l'origine de cette prétention, la voici :

L'opinion de Hume sur l'origine de nos connaissances est que toutes viennent de l'expérience. Cette opinion admise, il est tenu d'expliquer par l'expérience seule la formation de toutes les notions qui se trouvent dans l'esprit humain. L'idée de cause est une de ces notions ; Hume est donc obligé d'expliquer comment elle a pénétré dans l'esprit humain ou par le sens ou par la conscience. Or, comme il est de fait que les sens n'atteignent jamais au dehors que des phénomènes et point de causes, et comme Hume pense qu'il en est de même au dedans, et que là aussi la conscience ne rencontre que des phénomènes, il est évident que, cette doctrine métaphysique

une fois adoptée, il est impossible d'expliquer la véritable notion de cause, telle qu'elle est dans notre esprit.

Mais il y a une acception du mot *cause*, celle dont je viens de parler, de l'acquisition de laquelle il est possible de rendre compte dans cette doctrine. En effet, si la conscience et les sens n'atteignent jamais les causes, comme Hume le pense, la conscience et les sens atteignent du moins ces circonstances qui précèdent toujours l'apparition d'un fait. Rencontrant une acception du mot *cause*, dont la notion pouvait être expliquée dans son hypothèse, Hume s'est emparé de cette acception ; et, comme son hypothèse ne pouvait rendre compte d'aucune des autres acceptions de ce mot, il s'est hâté de déclarer que c'était là la seule idée que le mot *cause* représentât véritablement dans notre esprit. De manière qu'une cause, pour Hume, c'est simplement l'ensemble des circonstances qui précèdent constamment, dans la nature, la production d'un phénomène.

Cela étant, il est de toute évidence que personne au monde ne peut, dans aucun cas, être parfaitement sûr qu'une certaine chose soit la cause d'un certain effet. Hume remarque en effet, et avec beaucoup de raison, que quelque constante qu'ait jamais été la concomitance de certaines circonstances et d'un certain fait, la raison comprend toujours dans l'avenir un cas possible où cesse cette concomitance, et où, par conséquent, ce qui nous paraissait la cause de l'effet cesse de l'être. Par cette première raison, nous ne pouvons jamais être assurés que ce que nous appelons *cause* d'un phénomène en soit la véritable cause.

En second lieu, Hume remarque, et avec non moins de raison, que l'observation ne saisit pas, dans les circonstances qui précèdent constamment l'apparition d'un

phénomène, la force efficiente qui a produit ce phénomène. Nous voyons, en effet, certaine circonstance; nous voyons ensuite un phénomène qui apparaît; mais le fait prétendu de la production du phénomène qui suit par les circonstances qui précèdent nous échappe entièrement; et s'il nous échappe toujours, rien ne peut nous apprendre qu'il ait lieu. Ainsi, l'idée de causalité, comme l'entend le vulgaire, ou, ce qui revient au même, l'idée de la production d'un effet par une cause, n'est et ne peut être qu'une illusion de l'esprit humain. L'idée de la concomitance observée entre deux faits, voilà à quoi se réduit réellement, selon Hume, l'idée de la causalité dans l'esprit humain; le reste n'est qu'une illusion et un préjugé. Par conséquent, il n'existe pas de cause dans l'acception commune de ce mot; par conséquent, pas d'effet. Il n'y a que des phénomènes qui se précèdent et se suivent avec une certaine constance, que nous ne pouvons même, en aucun cas, considérer comme éternelle et nécessaire.

Vous voyez qu'une telle doctrine aboutit à détruire complétement et l'idée de cause, et celle d'effet, et celle du rapport de la cause à l'effet, telles qu'elles existent dans l'esprit de tous les hommes, et qu'une fois admise, c'est une question tout à fait oiseuse que celle de savoir si la cause humaine ou le moi est libre ou ne l'est pas. On peut bien agiter une semblable question, quand on considère la cause humaine comme une véritable cause qui produit réellement les actes qui émanent de l'homme. Mais quand on professe que cette causalité du moi humain n'est qu'une illusion, cette question devient absurde, car elle revient à demander si une cause efficiente qui n'existe pas est libre ou n'est pas libre. Hume ne doit donc pas admettre la question de la liberté hu-

maine ; elle doit être à ses yeux une question oiseuse et ridicule. Je parle ici de sa métaphysique ; car, quant à sa morale, elle est, comme celle de beaucoup d'autres philosophes, comme celle de Spinosa, l'esprit le plus sévère et le plus logique des temps modernes, une inconséquence à sa métaphysique. Pour imaginer de faire une morale, il faut admettre, d'abord et avant tout, ce que la métaphysique de Hume nie, savoir, que nous sommes une cause. Car, si vous supprimez cette première et indispensable circonstance, il est évident que chercher des règles de la conduite de l'homme et lui donner des conseils en conséquence, c'est une absurde et insigne folie.

Telle est, messieurs, en très-peu de mots, la doctrine métaphysique de Hume. Or, à cette doctrine, il y a une première réponse bien simple : c'est qu'en fait l'esprit humain a une idée de cause, une idée d'effet, et une idée de rapport de la cause à l'effet, qui sont inconciliables avec elle. D'où il suit que la doctrine de Hume, qui a la prétention de rendre compte de toutes les idées qui sont dans l'esprit humain, est fausse.

La seconde réponse est encore plus directe. En effet, nous nous sentons la cause des actes que nous produisons. Ainsi, quand je marche, je me sens la cause du mouvement de mes membres ; quand je pense, quand je fais attention, quand je réfléchis, je me sens la cause des actes de pensée, d'attention, de réflexion que je fais. Il est vrai que nous n'aurions aucune idée de cause, si notre conscience ne découvrait rien de plus au dedans que nos sens au dehors ; car il est certain qu'au dehors nous n'atteignons que des phénomènes et pas de causes. Mais, que nous fassions attention, non plus à ce qui se passe hors de nous, mais à ce qui se passe en nous, nous découvri-

rons en nous par la conscience une cause qui produit des effets, et nous aurons tout à la fois, dans ce sentiment intime, le sentiment de la cause, le sentiment de l'effet, et le sentiment de la production de l'effet par la cause. Ainsi, quand je fais attention, j'ai le sentiment du moi qui fait attention, j'ai celui du phénomène de l'attention qui en résulte, je sens enfin que c'est moi qui, comme cause, produis ce phénomène. Il est tout simple que, dans une doctrine qui nie tous ces faits, l'idée de cause ne puisse pas être expliquée. Mais en conclure qu'elle n'est pas dans l'esprit humain, c'est soumettre l'esprit humain aux lois du système faux que l'on a inventé. L'esprit humain a l'idée de cause, et il l'a parce qu'il a en lui-même le sentiment d'une cause qui produit des effets.

S'il n'existait, messieurs, contre la liberté humaine que des opinions semblables à celle que je viens de réfuter, elle n'aurait jamais été sérieusement ébranlée dans l'esprit de beaucoup d'hommes. Il faut renoncer aux notions les plus communes du bon sens et de l'expérience pour admettre ou l'opinion de Hume ou celle de Hobbes que je viens de vous exposer, et c'est pourquoi elles sont peu dangereuses. Aussi, les objections les plus fortes contre la liberté humaine viennent-elles d'un système qui part d'un tout autre principe. Ce troisième système est assez compliqué, c'est-à-dire oppose à la liberté humaine un assez grand nombre d'objections. Néanmoins ces diverses objections se rattachent toutes à une seule idée : c'est que les motifs, en vertu desquels la liberté humaine prend ses résolutions, contraignent cette liberté, et, par conséquent, la détruisent ; en d'autres termes, la doctrine dont je vais vous entretenir n'admet pas que l'homme soit libre, parce qu'elle pense

qu'en fait la détermination de la volonté dans un cas quelconque est toujours l'effet nécessaire des motifs qui ont précédé cette détermination.

Les principales propositions des partisans de ce système sont les suivantes. D'abord, ils posent en fait que toute résolution de la volonté a un motif. Si, disent-ils ensuite, le motif, qui a agi sur la volonté au moment de la délibération, était unique, ce motif l'a nécessairement emporté; que, s'il y en avait plusieurs, c'est nécessairement le plus fort qui l'a emporté. Telle est, messieurs, l'argumentation des partisans de ce système. Pour bien démêler où est le vice de cette argumentation, il faut reprendre l'une après l'autre les différentes assertions dont elle se compose.

Peut-être, messieurs, pourrait-on, comme Reid l'a fait, contester que toutes les résolutions de notre volonté aient un motif. Reid, à l'appui de cette assertion, cite des faits. Il dit que souvent il lui arrive de prendre des résolutions insignifiantes sans avoir la moindre conscience d'un motif qui l'y ait déterminé; et, à cette objection qu'on lui fait que ce motif a agi à son insu sur sa volonté, il oppose l'idée même de ce qu'est un motif: un motif, dit-il, est une raison conçue d'avance et qui agit sur ma volonté; tout motif qui n'est pas conçu, c'est-à-dire dont je n'ai pas conscience, est donc comme s'il n'existait pas. Il y a donc contradiction à prétendre qu'un motif a agi sur ma volonté, si je n'ai pas eu conscience de ce motif. D'un autre côté, il se place dans des situations où différents moyens se présentent pour arriver à un certain but, moyens qui tous peuvent y conduire également; et il prétend que si, dans de telles situations, il se décide pour l'un de ces moyens plutôt que pour un autre, c'est sans aucune espèce de motif.

Ainsi, par exemple, il doit une guinée à une personne qui la lui réclame ; il a dans sa bourse une vingtaine de guinées ; pourquoi prend-il l'une plutôt que l'autre? Reid prétend qu'il n'y a à cela aucun motif. Il avoue que des actions pareilles n'ont aucune importance dans la conduite morale. Mais il observe que la question est uniquement de savoir s'il est possible que la volonté se résolve sans aucun motif ; or, si on peut citer des actes qui n'aient été précédés d'aucun motif, si peu nombreux et si insignifiants que soient ces actes, ils n'en suffisent pas moins pour résoudre affirmativement la question.

Ce sont là, messieurs, des argumentations très-subtiles et sur la valeur desquelles on peut avoir des avis différents. Je ne prendrai donc point parti dans ce débat, et je m'attacherai de préférence, dans cette discussion qui doit être nécessairement très-rapide, aux raisons décisives.

J'admets donc tout d'abord que nous n'agissons jamais sans motif. Cette concession faite, la question à résoudre est uniquement celle-ci : Un motif est-il quelque chose qui contraigne les résolutions de la volonté?

Or, selon moi, cette prétendue contrainte est démentie par l'expérience et le sentiment que nous avons de ce qui se passe en nous, quand nous prenons une résolution. En effet, s'il y a un sentiment intime dont nous ayons distinctement et vivement conscience, c'est assurément celui qui se produit en nous toutes les fois que nous prenons une résolution. Quelle que soit la puissance du motif auquel nous obéissons, nous distinguons profondément l'influence que ce motif a sur nous de ce qu'on appelle *contrainte* dans la langue. Et en effet, nous sentons parfaitement que, tout en cédant à ce motif, c'est-à-dire en prenant une résolution qui lui est con-

forme, nous avons complétement le pouvoir de ne pas la prendre. Au moment même où, étant à côté d'une fenêtre au quatrième étage, je prends la résolution de ne pas me jeter dans la rue, je sens parfaitement qu'il ne dépend que de moi de prendre la résolution contraire ; seulement, je me dis que je serais fou si je la prenais, et comme je suis un être raisonnable, je m'en abstiens. Mais que j'aie le pouvoir d'être fou et de me jeter par la fenêtre, c'est ce qui m'est évident. Si quelqu'un, dans cet auditoire, est capable de confondre dans son esprit le fait d'une bille qui, sur le tapis d'un billard, est mise en mouvement par une autre, et celui d'une volonté humaine qui, cherchant ce qu'il y a de raisonnable à faire, et l'ayant trouvé, veut ce qui lui a paru raisonnable; s'il est capable d'assimiler l'action qu'exerce la première bille sur la seconde dans l'un de ces cas à l'influence du motif sur la résolution que je prends dans l'autre, alors j'ai cause perdue. Mais une telle assimilation est impossible ; à moins d'avoir un parti pris, ou d'être dominé par quelque système dont la nécessité des résolutions et des actions humaines soit la conséquence, nul ne peut confondre les deux faits, de nature si différente, de l'action d'une bille sur une autre, et de l'influence qu'exerce un motif sur la détermination de la volonté. La loi, que tout mouvement matériel est proportionné à la force du mobile qui le produit, suppose un fait, savoir, l'inertie de la matière. Appliquer cette loi au rapport qu'il y a entre les résolutions de notre volonté et les motifs qui agissent sur elle quand elle se résout, c'est supposer que notre être, que notre moi, n'est pas une cause ; car une cause est quelque chose qui produit l'acte par sa propre vertu. Une chose inerte n'est pas une cause; elle peut recevoir une impulsion et la trans-

mettre, mais elle ne peut pas l'engendrer. Sommes-nous ou ne sommes-nous pas une cause? Avons-nous, oui ou non, le pouvoir propre de produire certains actes? Il semble qu'il faudrait d'abord avoir résolu cette question pour être en droit d'imposer la loi des phénomènes extérieurs à la loi des phénomènes intérieurs. En admettant donc que toute résolution de la volonté ait un motif, comme le prétendent les partisans de la nécessité; en admettant même avec eux que, toutes les fois qu'il n'existe qu'un motif, la résolution soit conforme à ce motif, il ne suit rien de là qui démontre leur système. Car tout ce qui peut s'ensuivre, c'est que, notre volonté ne se résout pas sans raison de se résoudre, et que, quand il n'y en a qu'une, elle cède à cette raison; mais ce qui ne s'ensuit nullement, c'est que toutes les fois que notre volonté cède à une raison, elle soit contrainte par cette raison. Toute la question, et je vous prie encore de le remarquer, dépend d'un fait sur lequel il faut que vous preniez parti, du fait de savoir si l'influence qu'exerce un motif sur la volonté est contraignante ou ne l'est pas. Je dis, moi, que le sentiment de ce qui se passe en nous répond négativement à la question, et que, sous l'action du motif, nous conservons, dans tous les cas possibles, la conscience nette du pouvoir qui nous est laissé de faire le contraire de ce qu'il nous prescrit ou nous conseille. Je puis donc admettre sans crainte les deux premières propositions des partisans du système; elles ne prouvent rien contre la liberté.

Mais, je ne dois pas omettre de vous en avertir, Reid conteste la seconde de ces propositions, comme il a contesté la première, et n'admet pas qu'alors même qu'il n'existe qu'un seul motif qui agisse sur nous notre volonté se résolve toujours conformément à ce motif.

Il invoque la langue ; il demande s'il ne s'y trouve pas les mots de *caprice*, d'*obstination*, d'*entêtement*, et si ces mots n'ont pas un sens. Or, qu'expriment-ils, si ce n'est ces résolutions de la volonté, prises à l'encontre de tous les motifs qui, dans un moment donné, agissent sur la volonté? Ces mots témoignent donc de ce fait, que quelquefois, sous l'influence d'un seul motif, la volonté peut ne pas se résoudre, et ne se résout pas en effet, conformément à ce motif. Mais, je le répète, je n'ai pas le loisir d'entrer dans ces arguments secondaires. Je dois me borner aux raisons directes et décisives.

Passons donc, messieurs, au cas où plusieurs motifs agissent simultanément sur notre volonté, et arrêtons-nous, non pas à examiner s'il est vrai qu'alors le plus fort motif l'emporte toujours, car, quand bien même il en serait ainsi, j'aurais répondu d'avance à l'objection, mais à admirer la logomachie et la confusion d'idées dans laquelle tombe le système que je combats, en essayant d'exprimer ce qui se passe alors dans notre esprit.

On dit que, dans ce cas, c'est le motif le plus fort qui l'emporte. Je demande ce que c'est que le motif le plus fort, et avec quelle mesure on apprécie la force des motifs. Entre plusieurs motifs, regarde-t-on comme le plus fort celui qui a emporté la résolution de la volonté? mais alors on fait un cercle vicieux, et, au lieu de montrer que c'est le plus fort motif qui a déterminé la résolution de la volonté, on dit : Puisque la résolution de la volonté a été conforme à ce motif, ce motif était le plus fort. En procédant ainsi, on est parfaitement sûr d'avoir raison en affirmant que le plus fort motif l'emporte toujours, puisque le plus fort motif est défini celui qui l'emporte. Il est donc impossible que ce soit par les effets

qu'on juge, dans le système de la nécessité, de la force des motifs.

Mais si ce n'est pas par les effets qu'on en juge, il faut qu'on ait une mesure commune pour l'apprécier. Examinons donc quelle peut être cette mesure.

Vous savez, messieurs, d'après l'exposition que je vous ai faite des phénomènes moraux, qu'il y a en nous deux espèces de motifs : les uns, qui ne sont autre chose que des mouvements de notre nature ou des passions ; les autres, qui sont des conceptions de la raison. Ainsi, quand je suis sollicité à agir par la sympathie que m'inspire une personne, cette impulsion est un pur mouvement de ma nature, un mobile; quand, au contraire, j'y suis engagé par la considération qu'une chose est conforme à mon devoir ou à mon intérêt, cette considération est une conception de ma raison, un motif proprement dit. Que ces deux espèces de motifs puissent agir et agissent effectivement sur les résolutions de ma volonté, il n'y a à cela aucun doute : il est évident que les déterminations de ma volonté sont souvent les conséquences de la vue de mon devoir ou de mon intérêt; il ne l'est pas moins que souvent aussi elles sont la suite de mes désirs, de mes passions, des impulsions de ma nature. En admettant donc que, dans un cas donné, des motifs de ces deux espèces agissent simultanément et en sens contraire sur ma volonté, je dis qu'il n'y a et qu' l ne peut y avoir aucune mesure commune entre ces deux espèces de motifs.

Et, en effet, messieurs, à quel titre déclarer qu'une conception de la raison, la conception de mon intérêt bien entendu, par exemple, qui m'engage à faire une chose, est un motif plus fort que la passion présente qui me pousse à faire le contraire? Comme l'un des mo-

tifs est une passion et l'autre une idée, je serais bien embarrassé, et je porte défi au plus habile, de trouver une mesure qui puisse s'appliquer à ces deux faits de nature si différente, et qui puisse conduire à l'appréciation de la force relative de ces deux influences.

Entre deux impulsions suffisamment inégales, la plus forte peut être saisie; le désir le plus énergique se distingue alors parfaitement dans la conscience du désir le moins énergique. Ainsi, à leur vivacité, à leur ardeur, on peut souvent reconnaître de deux désirs lequel est le plus fort, lequel est le moins fort. Il y a donc, si on le veut absolument, une mesure commune entre les différentes impulsions de la sensibilité, qu'on appelle plus particulièrement des *mobiles*. D'un autre côté, entre différents partis à prendre, que ma raison confronte avec mon intérêt, l'un peut me paraître plus avantageux que les autres. Il y a donc aussi, si l'on veut, un moyen de comparer entre elles les différentes suggestions de l'intérêt bien entendu : le conseil le plus conforme à mon intérêt bien entendu doit avoir plus de force. De même, entre les différentes espèces de devoirs qui peuvent se présenter à moi dans une délibération, il y en a qui peuvent être plus impérieux, d'une obligation plus étroite que les autres; car il y a des devoirs d'inégale importance, et, dans bien des cas, je suis obligé de sacrifier le moindre au plus grand. J'aperçois donc, à la rigueur, quelque possibilité de mesurer la force respective des différents motifs qui émanent du devoir; celle des différents motifs qui émanent de l'intérêt bien entendu; celle, enfin, des différents désirs qui se combattent en moi dans des moments donnés. Mais, entre un désir, d'une part, et une conception de mon intérêt ou de mon devoir, de l'autre, je vous le demande, où est la

mesure commune? Si je prends la mesure des passions, évidemment la passion sera le motif le plus fort; mais si je prends, ou celle de l'intérêt, ou celle du devoir, je trouverai que le désir n'est rien, et que l'intérêt ou le devoir sont tout. Tout dépend donc de la mesure que j'adopterai; ce qui prouve qu'aucune d'elles n'est une mesure commune qui s'applique à la fois aux trois espèces de choses, dont il s'agit cependant d'apprécier la force respective.

Ainsi, au fond, et dans le plus grand nombre des cas, dire que nous cédons au motif le plus fort, c'est dire une chose qui n'a aucune espèce de sens; car, dans le plus grand nombre des cas, le motif le plus fort est impossible à déterminer. Si je veux être prudent, je suivrai le motif égoïste; si je veux être vertueux, je suivrai le motif moral; si je ne veux être ni prudent ni vertueux, je suivrai la passion; et, suivant que j'aurai cédé à la passion, à l'intérêt bien entendu, ou au devoir, ma conduite recevra des qualifications différentes. Car c'est là, messieurs, ce qui doit paraître merveilleux aux partisans de la nécessité, et ce qu'ils ne devraient pas se lasser d'admirer dans la sincérité de leurs convictions : moi qui ne suis pas libre, moi qui aurai été, quelle que soit la résolution que j'aurai prise, fatalement déterminé à la prendre par le motif le plus fort, on me jugera et je me sentirai moi-même responsable de cette résolution; selon que je me serai arrêté à tel ou tel parti, je croirai avoir mérité ou démérité, je me jugerai absurde ou raisonnable, prudent ou irréfléchi; en un mot, je m'appliquerai à moi, qui ai cédé, nécessairement au motif le plus fort, certaines qualifications qui toutes impliquent de la manière la plus énergique, la plus décisive, que j'ai été libre d'y céder ou de n'y pas céder, de

prendre arbitrairement tel ou tel parti, et que, par conséquent, ce n'est pas ce prétendu motif le plus fort qui m'a déterminé. Voilà, je le répète, ce qui est admirable dans le système de la nécessité, et ce qu'on ne saurait trop engager les partisans de ce système à nous expliquer.

Vous voyez, messieurs, que cette doctrine, en apparence si simple et si naturelle, qu'entre plusieurs motifs nous sommes invinciblement déterminés par le plus fort, est si loin d'être simple, qu'on cesse de la comprendre dès qu'on prend la peine de l'examiner d'un peu près.

De même que je ne sais qu'une réponse à faire à ceux qui nient le mouvement, savoir de marcher, de même, je l'avoue, je me sens mal à l'aise en opposant des arguments à des arguments, quand il s'agit uniquement de démontrer que nous sommes libres, et que les motifs ne forcent pas nos déterminations. Employer des arguments pour réfuter cette opinion, cela me semble un jeu de logique, une escrime inutile; car j'ai un fait clair et décisif à opposer à cette opinion, un fait qui est là, dont le sentiment ne m'abandonne jamais, qui est d'accord avec toutes les langues, et toutes les opinions et toute la conduite humaine; et je m'étonne que, n'ayant pour détruire le système de la nécessité qu'à le mettre en présence de ce fait, je m'amuse à chercher contre ce système des raisonnements superflus. Ce fait invincible, messieurs, est celui que m'atteste ma conscience, lorsque, placé sous l'empire du plus fort des motifs possibles, celui de ma conservation par exemple, elle me dit, elle me fait clairement sentir, qu'il dépend de moi et uniquement de moi de céder ou de résister à ce motif, de faire ou de ne pas faire ce qu'il me conseille. Je

conçois qu'on puisse de bonne foi nier ce fait si évident; car jusqu'où ne peuvent pas aller les illusions de l'esprit de système? Mais, je le demande, n'ai-je pas le droit d'être rassuré contre cette divergence d'un petit nombre d'hommes, quand je les vois agir et parler comme s'ils étaient de mon avis; quand je vois les plus conséquents d'entre eux construire une morale, donner des conseils de conduite; quand je trouve, dans toutes les langues, les mots de *droits* et de *devoirs*, de *punition* et de *récompense*, de *mérite* et de *démérite*; quand, autour de moi, le genre humain tout entier s'indigne contre celui qui fait mal, admire celui qui fait bien; quand il n'y a pas un phénomène de la conduite humaine qui n'implique rigoureusement et de mille manières différentes ce fait de liberté que je sens si vivement et si profondément en moi? J'ai, certes, le droit de croire fortement à un fait confirmé par tant de témoignages et en harmonie si parfaite avec toutes choses; et, quand il n'y aurait contre les doctrines qui nient la liberté que cette universelle contradiction dans laquelle elles se trouvent avec les croyances humaines et tout ce qui exprime ces croyances, langues, conduite, jugements et sentiments, elles seraient déjà plus réfutées qu'elles ne le méritent.

Je passe à un autre argument contre la liberté humaine, que j'essayerai de vous exposer sous les formes les plus simples.

Si, dit-on, l'homme était libre, s'il n'était pas invinciblement déterminé dans chaque occasion par le motif le plus fort, tous les raisonnements qu'on fait sur la conduite des hommes seraient ridicules, et n'auraient aucune chance d'aboutir à un résultat. Et, en effet, admettre que l'homme soit libre, c'est admettre que ses résolutions, et par conséquent ses actions, ne sont pas

a conséquence des motifs qui influent sur sa volonté. Or, quand je cherche à prévoir quelle sera la conduite d'un homme dans une circonstance donnée, je pars des motifs qui doivent agir sur lui dans cette circonstance, je calcule la force relative de ces motifs, et quand je crois avoir trouvé le plus fort, j'en conclus hardiment qu'il tiendra la conduite que ce motif prescrit. Il est évident qu'un tel raisonnement, qui se fait tous les jours, implique la vérité de la doctrine que les motifs déterminent nécessairement, et que, parmi ces motifs, c'est le plus fort qui détermine.

Je ferai remarquer d'abord que ce raisonnement sur la conduite future des hommes, alors même que nous serions parfaitement sûrs de tous les motifs qui apparaîtront en eux au moment où ils se résoudront, n'a pas du tout la certitude qui accompagne les raisonnements que nous faisons sur les événements physiques dont la loi est connue. En effet, quand une loi de la nature est connue, c'est avec une certitude complète que nous prédisons les phénomènes gouvernés par cette loi ; au lieu que, lorsque nous calculons quelle résolution sera prise par un homme dans telle circonstance, étant donnés tous les motifs qui pourront agir sur lui, notre raisonnement ne peut jamais nous conduire qu'à des probabilités ; et, en effet, rien n'est plus commun que de se voir en pareil cas, trompé par l'événement. Je pourrais peut-être me prévaloir avec avantage de cette incertitude en faveur de mon opinion, et l'expliquer en partie par ce fait même de liberté qu'on veut détruire. Mais je ne le veux pas, et j'aime mieux la reporter entièrement à ses deux causes les plus apparentes et les plus vraies, qui sont : 1° que nous ne saurions jamais prévoir quels seront, parmi tous les motifs susceptibles d'agir dans la

circonstance donnée, ceux qui apparaîtront à l'agent et ceux qui ne lui apparaîtront pas; 2° que n'ayant pas la mesure de sa sensibilité, de son égoïsme et de sa moralité, nous ne pouvons pas non plus calculer quel sera le motif le plus fort. J'admets que ces deux causes soient les seules qui rendent nos prévisions incertaines. Mais, tout cela accordé, qu'en résulte-t-il? ceci seulement: c'est que si nous connaissions tous les motifs qui agiront sur la volonté d'un homme dans un cas donné, et de plus quel sera, de ces motifs, le plus fort sur lui, nous devinerions avec certitude sa détermination; ce qui veut dire, en traduisant dans cette formule ce qui mérite de l'être, que, si nous connaissions tous les motifs qui agiront sur lui et celui de ces motifs qui l'emportera, nous devinerions avec certitude sa résolution. Ainsi nous devinerions avec certitude sa résolution, si nous la connaissions d'avance; voilà à quelle condition toute incertitude disparaîtrait de nos calculs sur la conduite future de nos semblables: ce qui est très-facile à concevoir, mais ce qui démontre en même temps que toutes ces tentatives d'assimilation des déterminations de la volonté humaine aux déterminations des événements physiques n'aboutissent qu'à des logomachies et à des non-sens.

Il y a deux choses certaines, messieurs: la première, c'est que nous pouvons prévoir, jusqu'à un certain point, les déterminations de nos semblables dans une circonstance donnée; la seconde, c'est que ces prévisions ne peuvent jamais dépasser, dans les cas les plus favorables, les limites d'une haute probabilité. Cette prévision limitée implique-t-elle que l'homme ne soit pas libre, ou bien est-elle conciliable avec le fait de cette liberté? voilà toute la question. Or, supposons un être qui soit parfaitement maître de lui-même, c'est-à-dire

qui ait le pouvoir de disposer de ses facultés, de les diriger, et, par conséquent, de gouverner sa conduite placez un être ainsi fait dans une circonstance où il y aura deux partis à prendre : l'un qui lui sera évidemment funeste, l'autre très-avantageux, et donnez-lui l'intelligence nécessaire pour le voir et pour le comprendre ; précisément parce qu'il est libre, n'est-il pas très-probable et presque certain qu'il usera de sa liberté, c'est-à-dire du pouvoir qu'il a de gouverner sa conduite, pour choisir le parti avantageux et rejeter le parti funeste? sans aucune espèce de doute. Ainsi il est libre, et toutefois on pourra former des conjectures très-vraisemblables sur ses déterminations. Or, je le demande, toutes nos conjectures sur la conduite de nos semblables ne sont-elles pas de la nature de celle que je viens de vous soumettre? Elles sont donc très-compatibles avec la liberté. Il y a plus, elles l'impliquent, elles la supposent; car elles partent toujours de cette supposition, que l'agent est raisonnable et saura bien démêler ou ce qu'il y a de plus agréable, ou ce qu'il y a de plus utile, ou ce qu'il y a de plus beau à faire : ce qui implique qu'après l'avoir démêlé avec sa raison, il sera libre de le faire ; car à quoi servirait la raison qui apprécie, si la liberté d'agir en conséquence n'existait pas? Je vous le demande encore une fois, messieurs, est-ce ainsi qu'on procède dans le calcul des actions futures des forces fatales, comme le vent, l'eau, la vapeur? Qu'impliquent donc davantage nos raisonnements sur la conduite future des hommes, ou la liberté, ou la fatalité de leur nature?

Nous éprouvons tous les jours, messieurs, que nous résistons à un motif moral, à un motif égoïste, à un mobile passionné. Ce fait de résistance, qu'on ne peut pas nier, serait-il possible, je vous le demande, dans un être

dont les résolutions seraient une conséquence nécessaire de l'action des motifs ou des mobiles? Ce seul fait de résistance n'implique-t-il pas, au contraire, que ce n'est pas des motifs, comme causes, que résultent les résolutions comme effets, mais que c'est de la cause qui est moi et qui balance avant de les produire; et qu'ainsi je suis soumis à l'influence et non point à l'action contraignante de ces motifs? Mais en voilà assez, trop peut-être, sur cet argument; passons à un autre, qui sera le dernier que je vous soumettrai.

Je ne prends, comme vous pouvez vous en apercevoir, que les raisons principales au moyen desquelles on a essayé de prouver la nécessité des résolutions de la volonté : car si je voulais parcourir les faibles comme les fortes, les accessoires comme les principales, cette leçon ne me suffirait pas. Je me borne donc uniquement à vous exposer les principales de ces raisons, et, sur chacune, vous voyez que je suis aussi court et dans mes expositions et dans mes réponses qu'il m'est possible.

Certains philosophes ont nié la liberté humaine, principalement par ce motif que, si cette liberté existait, les hommes seraient incapables d'être gouvernés; et en effet, disent-ils, à quelle condition un homme peut-il être gouverné? A cette condition que les récompenses et les punitions qu'on lui fait espérer et dont on le menace agiront d'une manière nécessaire sur ses déterminations; car, si elles n'agissent pas d'une manière nécessaire, c'est-à-dire s'il est libre, il est évident qu'il est ingouvernable. Ne vous plaignez pas, messieurs, que l'argument soit faible ; je le trouve faible comme vous, mais je ne suis pas chargé de rendre fortes les preuves d'une doctrine que je repousse.

Il y a dans ce raisonnement un sophisme et une con-

fusion de termes évidents. Il existe, comme vous le savez très-bien, deux espèces de gouvernements : le gouvernement matériel et le gouvernement moral. Le gouvernement matériel agit par contrainte, le gouvernement moral par influence. Quand j'ai des marionnettes, et qu'à chacun des membres de ces marionnettes sont attachés des fils que je tiens dans mes mains, je puis bien dire que je gouverne ces marionnettes : la langue ne s'y oppose pas; tout le monde sent néanmoins que l'expression est légèrement métaphorique. On peut bien dire que les marionnettes obéissent à l'impulsion que je leur communique; mais tout le monde sent encore que ce terme *obéissance*, quoique consenti par la langue, a dans cette application la même nuance métaphorique que celui de *gouvernement*.

Prétendre que, pour que les hommes puissent être gouvernés, il faut que leurs actes puissent être déterminés par celui qui les gouverne, comme les mouvements des marionnettes par le bateleur, c'est véritablement, de toutes les opinions, la plus opposée au bon sens qu'on puisse concevoir. Et en effet, quand le législateur menace de certaines peines ceux qui enfreindront la loi, quand il promet certaines récompenses à ceux qui feront tel acte, le législateur n'a nullement la prétention de contraindre, d'une contrainte matérielle, la volonté des hommes à qui il impose des lois sous cette double sanction; sa seule prétention est de faire naître en eux des espérances et des craintes qui, dans les cas prévus, agissent comme motifs dans leurs déterminations. Il prend donc les hommes comme ils sont; il leur montre (s'il est judicieux et juste) où est leur véritable devoir, où est leur véritable intérêt; il appelle cela la loi; et ensuite, pour donner plus de force à l'obligation que tout devoir

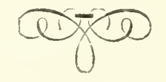
impose, au désir que tout intérêt bien entendu excite dans l'homme, il ajoute des menaces, quelquefois des promesses. Une telle conduite implique-t-elle qu'il considère les hommes comme des marionnettes? Elle implique tout le contraire, messieurs; car s'il pensait que ce sont des marionnettes, il ne s'efforcerait pas de leur montrer que ce qu'il leur propose est juste et utile; car le juste et l'utile sont des conceptions de la raison et non des forces matérielles destinées à agir par impulsion. Il ne menacerait pas de peines, il ne promettrait pas de récompenses; car les menaces et les promesses n'agissent non plus que par l'intermédiaire de la raison et de la passion, qui ne sont pas non plus des forces contraignantes. Voilà de quelle manière celui qui gouverne les hommes sait qu'il les gouverne; et, lorsqu'il obtient leur obéissance, il sait que c'est de cette manière qu'il l'obtient, et cela est si vrai, que c'est là le sens propre, le véritable sens des mots *gouvernement* et *obéissance*. En effet, ces mots, dans leur acception propre, impliquent la liberté des agents gouvernés, au lieu qu'on parle métaphoriquement, comme je vous l'ai fait déjà remarquer, quand on dit que le bateleur *gouverne* les marionnettes et que celles-ci lui *obéissent*. Ceux, donc qui prétendent qu'il n'y a pas de gouvernement possible en admettant la liberté humaine, se mettent en opposition avec la langue et avec la véritable acception des mots mêmes de *gouvernement* et d'*obéissance* qui, loin d'exclure la liberté des êtres gouvernés, l'impliquent nécessairement et n'auraient jamais été inventés sans cette liberté.

Telle est la différence qu'il y a entre le gouvernement moral et le gouvernement matériel. Nul au monde, pourvu qu'il ait le sens commun, ne peut échapper à cette distinction claire comme le jour. Influer ou con-

traindre sont deux actions différentes. L'influence suppose la faculté de comprendre et celle de se décider, en un mot, la liberté; la contrainte ne suppose rien de tout cela. On exerce la contrainte sur les êtres privés d'intelligence et de liberté; on exerce l'influence sur les êtres qui en sont doués. Supprimez la liberté et l'intelligence, le mot *influence* n'a plus d'application, non plus que ceux de *gouvernement* et d'*obéissance*, non plus que mille autres qui peuplent la langue et qui sont tous enfants légitimes de la nature morale de l'homme.

N'attribuez pas, messieurs, à la crainte que m'inspire l'influence de la doctrine de la nécessité sur les hommes de ce siècle, les longs développements dans lesquels je viens d'entrer sur les systèmes qui la professent; mon esprit est parfaitement tranquille à cet égard, et je suis intimement convaincu que ce que je viens de vous dire n'a ni fortifié ni affaibli dans aucun de vous le sentiment intime et la conviction profonde de sa liberté. Mais ces idées appartiennent à de grands systèmes professés par de grands hommes, et je ne pouvais, par cette raison, les passer sous silence. Vous savez qu'au commencement du dix-huitième siècle une vive controverse s'éleva entre les plus illustres philosophes de cette époque; vous savez que Clarke, Leibnitz, Collins, venant après les Hobbes et les Spinosa, dont les étranges doctrines avaient ébranlé à cet égard toutes les idées du sens commun, prirent part à cette célèbre discussion. On peut voir les éléments de cette polémique dans les recueils qui la contiennent. Ce fut un grand événement à cette époque que cette polémique; il semblait que la liberté humaine allait périr si on ne la sauvait pas de quelques vains sophismes. Mais son résultat fut de distinguer si bien les faits et l'acception des mots, de si bien dégager et sépa-

rer les unes des autres les questions auparavant confondues dans les esprits, que, pour établir la liberté dans la science comme elle l'avait toujours été dans le sens commun, il n'a fallu aux philosophes qui sont venus après, qu'un effort très-léger. Quant au commun des hommes, cette doctrine n'a jamais été douteuse à leurs yeux, car ils ont toujours agi, parlé et pensé comme s'ils l'admettaient sans restriction.



CINQUIÈME LEÇON.

SYSTÈME MYSTIQUE.

Messieurs,

Des quatre grands systèmes qui impliquent l'impossibilité qu'il y ait pour l'homme une loi obligatoire, je vous ai exposé dans la dernière leçon le premier, qui est celui de la nécessité. Vous avez vu ce système se produire sous trois formes différentes, c'est-à-dire arriver par trois voies distinctes à cette conséquence commune, que l'homme n'est pas libre. Hobbes, en déplaçant la liberté, en la niant où elle est et en l'affirmant où elle n'est pas, a l'avantage de conserver le mot en détruisant la chose. Hume ne peut sauver ni l'un ni l'autre; car, en abolissant l'idée même de cause efficiente, il supprime jusqu'à la possibilité de poser et d'agiter la question. D'autres philosophes, trop nombreux pour être nommés, arrivent au même résultat en professant que les motifs déterminent nécessairement les résolutions de la volonté. Telles sont les trois formes sous lesquelles je vous ai successivement montré le système de la nécessité, et sous lesquelles j'ai successivement essayé de le réfuter. J'en aurais fini avec ce système, et je passerais immédiatement au système mystique que je me propose de vous exposer dans cette leçon, si, parmi les formes

sous lesquelles s'est produit le système de la nécessité, il n'en était pas encore une quatrième, assez remarquable par elle-même et assez célèbre pour exiger que j'en dise ici quelques mots. Je vais donc vous l'exposer rapidement, messieurs, après quoi j'arriverai au système mystique qui, comme je viens de le dire, est le véritable objet de cette leçon.

Cette quatrième forme du système de la nécessité est celle où on le fonde sur l'incompatibilité de la liberté humaine et de la prescience divine. Voici l'argumentation des partisans de cette doctrine. De deux choses l'une, disent-ils, ou l'homme est libre, et alors il est impossible de prévoir ses déterminations; ou l'on peut prévoir ses déterminations, et alors il est impossible que l'homme soit libre. Il faut donc sacrifier la liberté humaine ou la prescience divine. Ils donnent à choisir, et, quant à eux, ils n'hésitent pas à sacrifier la liberté humaine.

Je ferai remarquer d'abord que la philosophie n'est, en aucune manière, tenue de tout expliquer, et cela par une très-bonne raison, c'est que l'esprit humain, étant borné, ne saurait tout comprendre. La philosophie n'explique et n'est tenue d'expliquer que ce que l'esprit humain peut comprendre; là où finit pour l'esprit humain la possibilité de comprendre, là finit la philosophie, ou la nécessité pour la philosophie de tout expliquer. En supposant donc que l'esprit humain ne pût concilier le fait de la liberté humaine avec la conception *a priori* de la prescience de Dieu, il ne s'ensuivrait pas que le fait de la liberté humaine dût être sacrifié à la conception de la prescience divine, ni que la conception de la prescience divine dût être sacrifiée au fait de la liberté humaine: il s'ensuivrait seulement que l'esprit humain, comprenant très-bien que Dieu doit prévoir l'ave-

nir, et trouvant d'un autre côté ce fait que l'homme est libre, ne pourrait pas expliquer comment ces deux choses s'accommodent ensemble.

La seule circonstance qui dût forcer l'esprit humain à choisir, et à sacrifier la liberté ou la prescience divine, serait la vue d'une contradiction absolue entre ces deux choses, d'une contradiction comme celle qui existe entre ces deux propositions, 2 et 2 font 4, 2 et 2 ne font pas 4. Dans ce cas, messieurs, mais seulement dans ce cas, la raison humaine, concevant l'impossibilité absolue de la vérité simultanée de ce qu'elle conçoit en Dieu et de ce que nous sentons en nous, devrait sacrifier la conception au fait, ou le fait à la conception ; car alors, mais seulement alors, toute chance de conciliation entre ces deux évidences serait détruite.

Supposons, messieurs, qu'il en fût ainsi ; je dis que, dans cette hypothèse extrême, obligée d'opter, ce serait la prescience divine que la raison humaine devrait sacrifier.

Et en effet, messieurs, la liberté humaine est un fait dont nous sommes plus certains que de la prescience divine ; et pourquoi cela, messieurs ? par une excellente raison, c'est que l'idée que Dieu prévoit l'avenir n'est qu'une conséquence de l'idée que nous nous faisons de Dieu. Or, l'idée que les hommes se font de Dieu est évidemment une idée incomplète ; car il est impossible que la faiblesse de la raison humaine puisse comprendre complétement Dieu, qui est un être infini. Ce serait donc une conséquence de l'idée infiniment incomplète, que nous avons d'un être qui nous dépasse, que nous mettrions en comparaison avec un fait que nous observons de la manière la plus directe ? il n'y aurait à cela aucun bon sens. Quand donc nous apercevrions une contradic-

tion absolue entre la prescience divine et la liberté humaine, obligés de sacrifier l'une ou l'autre, nous devrions sacrifier la prescience divine; car il est bien plus sûr que nous sommes libres, qu'il n'est sûr que Dieu prévoit l'avenir. Mais cette contradiction logique de la liberté humaine et de la prévision divine n'existe pas, messieurs; ce n'est qu'une illusion, et j'espère vous en convaincre.

Je ferai d'abord cette très-simple observation que, si nous nous figurons la prévision de l'avenir s'opérant en Dieu comme elle s'opère en nous, nous courons risque de nous faire de la prescience divine une très-fausse idée, et, par suite, de mettre entre elle et la liberté une contradiction, qui s'évanouirait, si, au lieu de cette idée, nous en avions une plus exacte. Remarquons en effet que nous n'avons pas la faculté de voir dans l'avenir, comme nous avons celle de voir dans le passé, et que si nous le prévoyons dans de certaines limites, ce n'est que par induction du passé. Cette induction peut être certaine ou simplement probable. Elle est certaine quand il s'agit de causes fatales, dont nous connaissons exactement la loi. Les effets de ces causes, dans des circonstances données, ayant été déterminés par l'expérience, nous pouvons prédire le retour des mêmes effets dans les mêmes circonstances, avec une entière certitude, aussi longtemps du moins que les lois actuelles de la nature subsisteront. C'est ainsi que nous prévoyons, en beaucoup de cas, les événements physiques dont nous connaissons la loi, et cette prévision certaine s'étendrait à beaucoup plus de cas encore, sans la chance qui se rencontre souvent, de circonstances imprévues qui peuvent venir modifier l'événement. Cette même induction, au contraire, ne peut jamais être que probable, quand il s'agit de causes libres, précisément parce que ces causes sont libres, et que les

effets qui émanent de pareilles causes n'ont rien de nécessaire et peuvent toujours suivre ou ne pas suivre les mêmes circonstances. Quand donc il s'agit des effets de ces causes, nous ne pouvons jamais les prévoir avec certitude, et nos inductions se réduisent nécessairement à des conjectures plus ou moins probables.

Tel est le procédé, telles sont les bornes de la prévision humaine. L'esprit humain prévoit l'avenir par induction du passé; cette prévision ne peut s'élever à la certitude que lorsqu'il s'agit d'effets et de causes, liés par une dépendance nécessaire. Lorsqu'il s'agit de causes libres, les effets, étant par cela même contingents, ne peuvent donner matière qu'à des conjectures.

Si maintenant nous transportons à Dieu ce mode de prévision qui est le mode humain, il s'ensuivra rigoureusement que, Dieu connaissant exactement et complétement les lois auxquelles il a soumis toutes les causes fatales de la nature, lois qui ne changeront que quand il le voudra, Dieu peut en induire avec une certitude absolue tous les effets qui en émaneront à l'avenir. Ainsi, la prévision certaine de ces effets, qui n'est possible pour nous que dans certains cas, et qui, même dans ces cas, est toujours soumise à cette restriction, que les lois actuelles de la nature peuvent être modifiées, cette prévision très-bornée, et contingente en nous jusque dans sa certitude, doit être complète et absolument certaine en Dieu, dans l'hypothèse même que sa prévision soit de même nature que la nôtre.

Mais il est évident que, dans cette même hypothèse, Dieu ne pourrait pas plus prévoir avec certitude les déterminations des causes libres que nous ne pouvons les prévoir nous-mêmes; car, sa prévision se fondant exclusivement comme la nôtre sur la connaissance des lois

qui gouvernent ces causes, et la loi des causes libres étant précisément la non-nécessité de leurs déterminations, Dieu ne pourrait que calculer comme nous l'influence des mobiles qui, dans un cas donné, pourraient agir sur ces causes, et toute son intelligence ne pourrait le conduire, dans ce calcul, qu'à des conjectures plus sûres que les nôtres, mais jamais à la certitude. Dans cette hypothèse donc il serait vrai de dire, ou que, si Dieu prévoit d'une manière certaine les déterminations futures des hommes, il faut que l'homme ne soit pas libre, ou que, si l'homme est libre, Dieu, pas plus que nous, ne peut les prévoir avec certitude, et qu'ainsi il y a contradiction absolue entre la providence divine et la liberté humaine.

Mais, messieurs, à quelle condition cette contradiction existe-t-elle? à la condition que Dieu prévoie comme nous prévoyons, que sa prescience de l'avenir s'opère de la même façon que la nôtre. Or, est-ce là, je le demande, l'idée que nous devons nous faire de la prescience divine, et celle que s'en font les partisans mêmes du système que je combats? Avons-nous le droit d'imposer ainsi à Dieu et nos bornes et notre faiblesse? je ne le pense pas.

Privés que nous sommes de la faculté de voir l'avenir, nous avons quelque peine à la concevoir dans Dieu; mais ne pouvons-nous pas du moins, par analogie, nous en faire une idée? De même que nous avons deux facultés, l'une de voir le passé par la mémoire, l'autre de voir le présent par la perception ou l'observation, ne pouvons-nous pas en imaginer une troisième en Dieu, celle de voir l'avenir, de le voir de la même manière que nous voyons le passé? Qu'arriverait-il alors? c'est que Dieu, au lieu d'induire la connaissance des actions humaines des lois

de la cause qui les produit, ce qui ne peut se faire avec certitude qu'à la condition que cette cause soit nécessaire, verrait tout simplement les actions humaines telles qu'elles résulteront des libres déterminations de la volonté. Or, une telle vision n'impliquerait pas plus la nécessité de ces actions, que l'implique la vision de ces actions dans le passé. Voir les effets qui dérivent de certaines causes, ce n'est pas forcer ces causes à les produire, ce n'est pas davantage forcer ces effets à être. Que cette vision ait lieu dans le passé, dans le présent ou dans le futur, peu importe : elle conserve son caractère de perception, c'est-à-dire que, loin de causer l'événement perçu, elle en est l'effet et le présuppose.

Je ne prétends pas, messieurs, que la vision de l'avenir soit une opération de l'esprit facile à se représenter : nous ne nous figurons bien que ce que nous avons éprouvé; mais je prétends que la vision d'une chose qui n'est plus est en soi tout aussi extraordinaire que celle d'une chose qui n'est pas encore, et que si nous nous représentons si bien cette dernière opération et si mal la première, c'est uniquement parce que nous jouissons de celle-ci et non de l'autre; mais, pour la raison, le mystère est le même.

Quoi qu'il en soit, messieurs, de la manière dont Dieu prévoit l'avenir et de l'exactitude de l'image que nous essayons de nous en faire, toujours est-il, et c'est là le seul point qu'il m'importe de constater, toujours est-il, dis-je, que rien ne démontre que la prévision divine procède comme la nôtre ; et, comme ce ne serait qu'autant qu'il en serait ainsi, qu'il y aurait contradiction entre le fait de la liberté et la prévision divine, il reste vrai et démontré que nul n'a le droit d'affirmer que cette contradiction existe, et que, par conséquent, la

raison humaine soit tenue de choisir entre l'une et l'autre.

A quelle conclusion la philosophie aboutit-elle donc en ce grand débat de la prévision divine et de la liberté humaine? à celle-ci, messieurs : c'est que ce sont deux choses auxquelles nous croyons : à l'une sur l'autorité irréfragable de l'observation, à l'autre sur l'autorité infiniment plus faible du raisonnement, sans que nous puissions nous expliquer clairement comment elles coexistent. C'est à ce point qu'il faut tout uniment s'en tenir; car la philosophie doit savoir s'arrêter, sous peine de perdre tout droit à l'estime et à la confiance des hommes.

J'en ai fini, messieurs, avec la doctrine de la nécessité, et je me hâte d'arriver au système mystique.

Il n'y a pas un système philosophique qui n'ait dans la nature humaine son point de départ et son prétexte; le difficile, c'est de connaître assez la nature humaine pour y trouver la véritable racine de chaque système, sa véritable source; à cette condition, on entend à merveille le principe de toute doctrine, et, le principe bien saisi, on a une intelligence exacte de ses conséquences. Quelque vague et quelque obscure que soit par sa nature même l'opinion mystique, j'essayerai pourtant de vous montrer quel est le fait de la nature humaine d'où ce système part et qu'il exprime. Je vous prie de m'accorder un peu d'attention, parce que la matière est délicate et subtile.

L'opinion mystique repose sur deux faits qui se trouvent impliqués dans le tableau des phénomènes moraux de la nature humaine que je vous ai présentés ; ces deux faits il faut les rappeler.

Je vous ai montré, d'abord, qu'entre la destinée

absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, et la destinée réelle que l'individu le plus favorisé par les circonstances remplit en cette vie, il y a une très-grande différence ; en d'autres termes, que, malgré tous ses efforts, l'homme n'atteint jamais qu'une très-faible partie du bien auquel sa nature aspire, et n'accomplit jamais qu'une très-faible partie de sa destinée. Je vous ai montré, en second lieu, que nous ne pouvons même obtenir en cette vie cette portion de bien, à laquelle il nous est donné d'atteindre, qu'en dérobant nos facultés à leur mode naturel de développement, et en leur en imprimant un autre, dont le caractère est la concentration ou l'effort, et la conséquence la fatigue.

Il résulte de ce double fait, d'une part, que toute vie humaine n'aboutit ici-bas qu'à un bien très-imparfait, et, de l'autre, que pour toute créature humaine la conquête de ce bien ne s'accomplit encore qu'au moyen d'un effort qui n'est pas naturel, et qui est suivi d'une fatigue que nous ne pouvons faire cesser qu'en détendant, pour ainsi dire, le ressort que nous avions tendu, et en rendant nos facultés à leur propre et primitive allure.

De ces deux faits est né le mysticisme. Si la seule manière d'arriver à quelque bien en cette vie est l'effort, qui est contre nature, et si, par ce procédé même, l'homme le plus favorisé par les circonstances n'arrive qu'à une ombre du bien, n'est-ce pas une indication certaine que la poursuite et la conquête du bien ne sont point le but de cette vie, et que s'y livrer à l'une et y espérer l'autre, c'est une double illusion ? Comment cette vie aurait-elle pour but une chose qu'elle ne contient pas, une chose dont le fantôme même ne peut être

embrassé qu'en faisant violence à notre nature et en soumettant toutes ses facultés à une contrainte qui leur est insupportable? Oui, l'homme a une fin, et il est destiné à l'atteindre; mais, l'essayer en ce monde, c'est une folie, car en ce monde il est condamné à l'impuissance. Se résigner à cette impuissance, renoncer à tout effort, c'est-à-dire à toute action, et attendre que la mort, en brisant nos chaînes, nous place dans un ordre de choses où l'accomplissement de notre fin soit possible, voilà la seule conduite raisonnable et la seule vocation de l'homme en cette vie.

Ce qui prouve, messieurs, que tel est le principe de la doctrine mystique, c'est que les époques de l'histoire où cette doctrine s'est principalement développée sont précisément celles qui étaient de nature à décourager l'homme de tout effort, en lui en démontrant profondément l'inutilité.

Les siècles de tyrannie, de scepticisme et de dégradation morale, sont en effet ceux où le mysticisme s'est manifesté le plus fortement et s'est réalisé sur une plus vaste échelle. Le plus grand développement mystique que nous connaissions a eu lieu dans les temps qui ont suivi la naissance du christianisme, et vous savez dans quel état se trouvait le monde à cette époque. Le scepticisme le plus complet en philosophie s'unissait, dans la décadence de l'empire romain, à la corruption la plus profonde en morale, et à la tyrannie la plus dégradante en politique. La vérité, la vertu, la liberté, ne semblaient plus que des mots, et tout paraissait se réunir pour décourager l'homme de tout effort, pour lui en démontrer l'inutilité. A quoi bon, si la vérité est introuvable, la chercher? si tout est indifférent, agir d'une manière plutôt que d'une autre? A quoi bon même agir, si des siè-

cles d'héroïsme et de victoires ne conduisent une société qu'à vivre malheureuse et sans gloire sous des oppresseurs imbéciles ou sanguinaires? Voilà ce que semblait dire aux hommes la grande époque dont nous parlons, et sous quel aspect elle tendait à leur faire envisager la destinée humaine. D'un autre côté, l'inondation des barbares grondait aux portes de l'empire, et la menace de cette fatale et inévitable calamité parlait peut-être encore plus haut de la vanité des choses d'ici-bas et de l'impuissance humaine, que la voix du passé et le spectacle du présent. Ajoutez le spiritualisme exalté du christianisme naissant, qui tournait au mépris de la terre et au désir du ciel des âmes que tout concourait déjà à pousser dans cette direction; et vous comprendrez que, si je vous ai indiqué fidèlement le véritable principe du mysticisme, jamais circonstances ne furent plus favorables au développement de cette doctrine.

De là, messieurs, cet immense entraînement qui, à cette époque, peupla partout les déserts, conduisit dans les solitudes de la Thébaïde la moitié de la population de l'Égypte, et, développant tous les éléments mystiques contenus dans le christianisme, faillit détourner cette grande religion de son véritable esprit et l'absorber dans un ascétisme impuissant. Cet esprit ascétique ne triompha point, messieurs, mais il déposa, du moins, dans le sein du christianisme, la semence féconde de l'esprit monacal, semence impérissable et vivace que quinze siècles n'ont point étouffée, et qu'on a vue se développer avec un redoublement d'énergie à toutes les époques désastreuses du moyen âge.

Vous devez concevoir, messieurs, qu'on puisse entendre la vie comme je viens de dire qne l'ont entendue les mystiques : les prétextes ne manquent pas à une

telle méprise dans les faits de notre nature et dans les circonstances de notre condition. Mais une telle vie ne se suffit pas à elle-même : car, la vie ainsi comprise, il reste à expliquer pourquoi elle est ainsi faite; il reste à pénétrer le singulier mystère d'un être intelligent qui voit sa fin, qui se sent doué des facultés nécessaires pour l'atteindre, et qui trouve néanmoins dans les circonstances extérieures au sein desquelles il est placé d'invincibles obstacles à son accomplissement. Cette situation est claire pour ceux qui voient dans cette vie une épreuve nécessaire à la création et au développement de l'être moral, épreuve qui doit être courageusement acceptée et activement soutenue; mais, pour ceux qui n'aperçoivent que le mal de cette situation, sans en apercevoir le but, elle n'est plus qu'un phénomène extraordinaire dont il faut chercher la cause dans quelque chose d'antérieur. Aussi le dogme mystique attire-t-il à lui, comme par une nécessité invincible, ou le dogme du manichéisme, ou celui de la chute de l'homme. Il n'y a, en effet, que l'un ou l'autre de ces dogmes qui puisse rendre compte du mal de cette vie, quand on ne comprend point que la raison, et par conséquent l'explication de ce mal, est dans son résultat, c'est-à-dire dans la grandeur morale de l'homme, qui ne pouvait être créé qu'à cette condition. Aussi voit-on ce double dogme s'associer bizarrement au dogme mystique dans les croyances des solitaires de la Thébaïde. Ce monde n'est à leurs yeux qu'un lieu de punition, où l'homme a été placé pour expier une faute commise par ses premiers pères, à qui Dieu avait accordé d'abord une vie de félicité complète. Subir avec résignation le châtiment de cette vie en attendant l'heure de la délivrance, voilà ce que l'homme doit faire. Mais le principe du mal, le dé-

mon, qui séduisit Ève dans le Paradis terrestre, s'efforce de détourner l'homme de cette patiente soumission, et de l'attirer dans les voies insensées de l'activité mondaine par l'appât des biens apparents que le monde présente, et par lesquels il trompe et tente incessamment notre nature. De là, toutes les tentations dont les saints anachorètes étaient assiégés dans le désert, et cette lutte perpétuelle avec le démon dans laquelle la légende nous les montre. Ces deux croyances, étroitement associées au principe fondamental du mysticisme, ont persisté dans le christianisme avec ce principe lui-même. Par une bizarre contradiction, elles y coexistent avec la doctrine tout opposée de l'épreuve, qui est la vraie doctrine du christianisme sur cette vie, celle par laquelle il a exercé sur l'humanité une influence si puissante et si utile, et opéré en morale une si heureuse et si magnifique révolution.

Telle est, messieurs, dans son triple principe, la théorie du mysticisme. Examinons maintenant ses conséquences dans la pratique de la vie. Le principe posé, elles en découlent naturellement et comme d'elles-mêmes, et aucune secte mystique n'y a échappé. Je vous les signalerai spécialement dans cette grande école des anachorètes, qui a commencé et introduit la vie monastique dans le christianisme; elles vous expliqueront toutes les principales circonstances de cette vie singulière, l'un des phénomènes les plus remarquables de la civilisation chrétienne, mais qu'on retrouve à des degrés différents partout où la doctrine mystique a obtenu quelque influence.

J'ai longuement expliqué, dans mes cours des années précédentes, la double circonstance qui empêche la nature humaine d'arriver à sa fin en ce monde. Bien loin

que ce monde soit le développement parallèle et harmonique de toutes les forces qui l'animent, il est, au contraire, la mise en opposition de toutes ces forces. Le développement de chacune se trouve donc limité par celui des autres, et le limite à son tour. Tout développement y est donc incomplet, et, dans son imperfection même, le résultat d'une lutte. Telle est la condition de toute force libre ou fatale dans ce monde; telle est la condition de la force humaine, l'une des plus faibles de toutes; et de là son impuissance et ses bornes. Ainsi, c'est l'organisation de ce monde qui nous enveloppe, c'est ce monde lui-même, en d'autres termes, qui est le principe du mal de la condition présente, et y rend impuissants tous les efforts que nous pouvons faire pour arriver à notre fin.

Mais qu'est-ce qui donne prise sur nous au monde extérieur? qu'est-ce qui fait que les différentes causes qui l'animent rencontrent la nôtre, l'empêchent et la limitent? C'est notre corps. En effet, rien d'extérieur n'a de prise sur nous que par l'intermédiaire de notre corps; notre corps étant matériel d'une part, et l'instrument de toutes nos facultés de l'autre, le monde extérieur a prise sur nos facultés, parce qu'il a prise sur les organes par lesquels elles sont obligées d'agir. Notre corps a donc le double tort, et d'affaiblir l'action de nos facultés en leur imposant des conditions extérieures, et de donner prise sur le développement de ces facultés à toutes les autres forces de la nature. Ainsi donc, la première source de notre impuissance, c'est l'action du monde extérieur sur nous; la seconde c'est notre corps, qui est l'intermédiaire par lequel cette action nous atteint. Le monde et notre corps sont les deux principes du mal ici-bas : telles sont les deux circonstances qui

nous empêchent, dans cette vie, d'arriver à la fin que comporte et à laquelle aspire notre nature.

Admettez, messieurs, qu'il en soit ainsi; que doit-il s'ensuivre? c'est qu'on doit trouver au fond de toute doctrine mystique une singulière et irréconciliable hostilité contre le monde extérieur et contre le corps. Aussi, est-ce là précisément, j'ose le dire, le caractère le plus extérieur et le plus saillant de la doctrine et du genre de vie des mystiques.

Les anachorètes, qui ont représenté éminemment l'esprit mystique à la grande époque dont je vous parlais tout à l'heure, les anachorètes se sont efforcés, par tous les moyens possibles, de détruire en eux le corps : ils lui ont déclaré une guerre implacable et sans relâche; non-seulement ils lui refusaient la satisfaction de ses besoins les plus légitimes, mais ils le macéraient, ils le fustigeaient, et cherchaient à l'affaiblir et à le supprimer, autant qu'il était en eux; ils allaient plus loin, et, pour mieux témoigner le mépris dans lequel ils le tenaient, et montrer un symbole de l'oubli qu'il méritait, ils l'enveloppaient de manière à en voiler toutes les formes, comme s'il n'eût pas été digne de paraître aux yeux des hommes et d'occuper un moment leur propre attention. Et, en agissant ainsi, les anachorètes n'avaient pas seulement pour but de manifester la haine qu'ils avaient pour la chair; ils cherchaient aussi à diminuer par là la prise du monde sur leur âme, en exténuant et en anéantissant autant que possible l'intermédiaire par lequel elle a lieu. Ils croyaient que leur esprit devenait plus libre, plus indépendant des chaînes de la condition terrestre, à mesure que leur corps devenait plus faible; sans compter qu'ils éteignaient en même temps les appétits de la chair et fermaient ainsi l'un des chemins par

lesquels les choses extérieures nous tentent et nous attirent le plus puissamment. En un mot, ils cherchaient, autant qu'ils le pouvaient, à briser en eux, dès cette vie, ces liens qui, en unissant l'âme au corps, constituent le mal de sa situation présente; et plus ils avançaient vers ce but, plus ils croyaient sentir s'opérer en eux ce dégagement, cette émancipation de l'âme après laquelle ils soupiraient, et qui ne devait s'accomplir entièrement qu'à l'heure de la mort.

Cette hostilité contre le corps, ils l'étendaient au monde, allant à la véritable cause du mal dont le corps n'est, comme je l'ai dit, que l'instrument. Et d'abord ils s'en séparaient autant qu'il était possible, soit en mettant entre eux et lui la barrière du désert, soit en s'enveloppant de murs infranchissables, qui opéraient d'une manière factice cet isolement que tous ne pouvaient aller chercher dans des solitudes éloignées. Au sein même du désert, loin de vivre ensemble, ils se fuyaient; et les plus saints évitaient tout voisinage et s'enfonçaient plus avant dans la solitude, à mesure qu'ils voyaient se peupler de néophytes les environs de leur retraite.

Il en était de même dans l'intérieur des monastères; des cellules étroites y séparaient l'homme de l'homme, et prévenaient tout rapprochement et tout contact entre ceux qui les habitaient. Ce monde qu'ils fuyaient avec tant de soin, ils en méprisaient tous les intérêts, toutes les poursuites, toutes les affections. La gloire, l'ambition, l'amour, les sentiments les plus purs et les plus naturels, tout ce qui occupe la vie, tout ce qui attache l'homme à ses semblables, tout ce qui forme, tout ce qui maintient, tout ce qui met en mouvement et justifie la société humaine, était par eux détesté et proscrit : proscrit comme inutile et chimérique, et détesté comme

un piége à la crédulité de notre imagination et à l'aveuglement de nos instincts. Ils fuyaient jusqu'aux séductions de la nature inanimée, de cette nature qui nous émeut si puissamment quand elle est belle. La solitude ne leur suffisait pas; il fallait encore qu'elle fût affreuse: tant ils poussaient loin cette hostilité dogmatique contre le monde extérieur, qui sort du principe même du mysticisme; tant ils redoutaient de se laisser prendre à la tentation de désirer, d'aimer, d'agir; tant ils craignaient de se voir détournés de ce mépris de la vie présente, de ce travail de dégagement de tous les liens dont elle nous entoure, de cette existence passive et de ce désir contemplatif d'une vie meilleure qui leur semblaient la vraie destinée de l'homme ici-bas.

Une autre conséquence du principe mystique, non moins directe que cette hostilité contre la chair et le monde, c'est le mépris de l'action, de l'action dans toutes ses variétés et sous toutes ses formes. La vie des mystiques s'est montrée aussi conséquente à leurs doctrines en ce point qu'en celui que je viens de vous signaler.

Ce qui nous pousse à agir, messieurs, ce sont, vous le savez, les tendances instinctives de notre nature qui réclament leur satisfaction. Chacune de ces tendances a sa fin propre, et ces différentes fins sont les différents buts de l'activité humaine. On peut donc, par ces buts, distinguer en nous différents modes d'action. Ainsi, la connaissance étant un de ces buts, il y a en nous un premier mode d'activité, qui est l'activité intellectuelle. L'exertion de notre force au dehors étant un autre de ces buts, il y a en nous un second mode d'activité, qui est l'activité physique. L'union avec tout ce qui a vie, et principalement avec nos semblables, étant un autre de

ces buts, il y a en nous un troisième mode d'activité qu'on peut appeler l'activité sympathique. Ainsi, connaître, agir, aimer, tout cela c'est l'activité humaine aspirant aux fins de notre nature et s'efforçant d'y arriver sous trois formes différentes. Notre vie se consume dans cette triple poursuite, dans ce triple effort, dans la recherche de ces trois biens; et telle est la puissance des instincts qui nous y poussent et l'énergie naturelle des facultés mises en nous pour les satisfaire, qu'on peut bien vouloir étouffer ceux-là et retenir celles-ci, mais qu'il n'est donné à personne d'y réussir complétement.

Eh bien, messieurs, cette volonté, les mystiques devaient l'avoir; car, dans leurs convictions, la volonté de Dieu n'était pas que ces instincts fussent satisfaits en ce monde, et la tentative de la part de l'homme de l'essayer était plus qu'une méprise, plus qu'une folie, c'était une rébellion aux ordres de Dieu, une concession faite à l'éternel tentateur du genre humain. La passivité complète, c'est-à-dire une chose impossible, tel était donc l'idéal de perfection auquel ils aspiraient de toutes leurs forces. Ce but, plus inaccessible à la nature humaine que le bonheur parfait qu'ils rejetaient, une fois posé, c'est une chose curieuse, messieurs, d'étudier les efforts, les pratiques des mystiques pour l'atteindre. Commençons par l'activité intellectuelle.

Vous le savez, messieurs, nous n'arrivons ici-bas à la connaissance que par l'attention, et l'attention c'est l'intelligence concentrée, c'est l'effort intellectuel. Les mystiques, méprisant le but, devaient mépriser le moyen; et, considérant la science comme une vanité dangereuse, ils devaient ne rien négliger pour réprimer en eux et la curiosité qui nous la fait désirer et l'effort intellectuel qui nous la fait trouver. Mais quel moyen

d'abolir l'intelligence dans l'homme? ce moyen n'existe pas. De tous les modes de l'activité humaine, l'intelligence est le plus indomptable; elle va encore quand nous voudrions qu'elle n'allât plus, parce qu'il faut qu'elle aille, même pour vouloir qu'elle cesse d'aller. Heureusement, messieurs, l'intelligence, comme vous le savez, se développe de deux manières. Tantôt, en effet, elle demeure passive, les yeux ouverts devant le spectacle du monde et des idées, se laissant aller au flot des impressions qu'elle reçoit, des images qui se succèdent et qui passent, ce qui ne lui donne qu'une connaissance vague, décousue, incertaine des objets; tantôt, réunissant toutes ses forces et les appliquant successivement où elle veut, elle examine, elle analyse, elle distingue : ce qui lui donne des connaissances précises et des idées claires et conséquentes. Ici seulement se rencontre l'effort; dans la contemplation passive il n'existe pas : c'est l'intelligence humaine dans sa paresseuse et naturelle allure, active encore, parce que l'activité est son essence, mais aussi peu active que possible, parce que la volonté n'intervient pas, et qu'elle ne soutient point, ne dirige point, ne concentre point ses forces. Or, il dépend de nous de supprimer cette intervention de la volonté, et par conséquent de borner au développement contemplatif, dans lequel nous ne mettons rien de nous, toute l'activité de l'intelligence. C'est là, messieurs, ce qu'ont essayé et ce qu'ont fait tous les mystiques; tous, et particulièrement les anachorètes, ont proscrit l'effort intellectuel et prêché la contemplation comme le seul mode légitime de l'activité intellectuelle. La vie contemplative, en d'autres termes, et le mépris de toute recherche scientifique, sont deux traits caractéristiques et constants de toutes les écoles mystiques sans exception.

Or, où mène la contemplation, messieurs? Abandonnez pendant quelque temps votre intelligence à cette passivité qui la constitue, laissez-la en proie à toutes les idées, à toutes les images qui viendront pêle-mêle s'y succéder et s'y confondre, vous la sentirez bientôt se troubler, s'éblouir et se confondre elle-même à cette série mobile et confuse d'impressions; une sorte d'ivresse s'emparera d'elle, au milieu de laquelle elle ne distinguera plus le vrai du faux et l'illusion de la réalité. Prolongez encore cet état, cherchez-le durant le silence et l'obscurité de la nuit, quand rien ne viendra vous en distraire, ni mouvement, ni bruit, ni événement extérieur, et bientôt vous ne saurez plus si vous veillez ou si vous rêvez, et bientôt vous serez en proie à tous les fantômes et à toutes les chimères qui assiégent l'homme dans le sommeil. De l'état de contemplation à l'état de rêve, d'hallucination et d'extase, il n'y a qu'un pas, messieurs; et ce pas, tous les mystiques du monde l'ont franchi. Et ne croyez pas qu'ils aient désavoué ces conséquences de la contemplation. C'est un principe de la doctrine mystique, que l'esprit humain peut arriver par la contemplation à la vue des vérités et des choses qui lui sont naturellement dérobées dans la condition actuelle. C'est un principe de la doctrine mystique, qu'il peut se mettre par là en communication avec l'avenir, avec les esprits invisibles, avec Dieu même. La théurgie est fille du mysticisme, messieurs; et, loin de repousser les hallucinations et les extases, le mysticisme les recherche comme des degrés élevés de la contemplation, qu'on doit essayer d'atteindre et qui sont une faveur du ciel à ses saints. Et d'où vient cette prédilection du mysticisme pour la contemplation? De ce que l'esprit humain [dans cet état est aussi passif qu'il peut l'être, et

d'autant plus passif que la contemplation s'élève et se rapproche de l'extase qui en est le dernier terme. C'est au même titre et par la même raison que les mystiques ont professé que l'intelligence humaine était plus lucide dans le sommeil que dans la veille, et infiniment plus près de la vérité, plus près de Dieu, dans l'un que dans l'autre. Et de là, l'attention qu'ils ont accordée aux songes et le soin qu'ils ont mis à les interpréter. D'où vous voyez, messieurs, que le mysticisme aboutit rigoureusement à substituer le rêve à la science dans les résultats du travail intellectuel, comme il arrive à substituer la contemplation à l'attention dans ses procédés.

Un trait des opinions mystiques qui se rapporte à ce que je viens de dire, c'est le profond mépris des mystiques pour toute langue précise; et, si cette conséquence de leurs principes est plus éloignée, elle n'en est pas moins rigoureuse. Car d'abord, une langue précise suppose des idées précises, et des idées précises supposent l'effort intellectuel; d'un autre côté, dans l'état de contemplation ou d'extase, les idées se présentent sous la forme d'images, et ces images sont confuses; la connaissance y est donc moins une vue qu'un sentiment, et le sentiment se refuse à tout langage précis. A ce double titre, la précision du langage a dû répugner aux mystiques. De là l'obscurité de leurs écrits et le goût du langage symbolique qui leur est propre. Ce trait, si peu important qu'il soit, méritait peut-être d'être signalé en passant.

L'activité intellectuelle ne peut être étouffée dans l'homme, messieurs; il a donc fallu que les mystiques capitulassent avec elle, et, ne pouvant la retrancher, qu'il se contentassent de la mutiler. Il n'en est pas de même de l'activité physique; comme elle dépend en-

tièrement de la volonté, il suffit, pour qu'elle soit supprimée, de vouloir qu'elle le soit. Ici donc les conséquences de la doctrine avaient la liberté de s'appliquer plus entièrement. C'est à quoi les mystiques n'ont pas manqué, l'inaction physique a toujours été considérée, recommandée et recherchée par eux comme un caractère de la perfection. C'était déjà rompre avec l'activité physique que de se retirer dans les déserts, dans les monastères, et de se dérober ainsi à tous les motifs qui l'excitent dans la société. Mais, dans ces retraites mêmes, ce n'était qu'avec répugnance et comme à regret qu'ils se livraient aux actes les plus indispensables de la vie, et la plupart du temps, pour éviter ces actes, on en chargeait les néophytes, qui ne faisaient qu'entrer dans les voies de la perfection. C'est une gloire dont les plus saints anachorètes se sont montrés jaloux, de pousser à l'extrême l'immobilité physique ; et l'on trouve, dans la vie des plus illustres, des tours de force en ce genre, que les faquirs de l'Inde, ces autres mystiques, ont seuls égalés. Et toutefois, à côté de cette tendance à l'inaction, les annales du désert et des monastères nous présentent parfois des travaux pénibles, arbitrairement imposés ou volontairement accomplis ; mais ces travaux étaient dictés par le même esprit. Tantôt ils avaient pour but d'épuiser les forces du corps, tantôt de montrer la vanité de l'activité humaine, et quelquefois l'un et l'autre tout ensemble. C'est ainsi que les anachorètes de la Thébaïde s'imposaient à eux-mêmes, et à ceux qui venaient se réunir à eux, d'aller à des distances énormes, et sous les rayons d'un ardent soleil, chercher avec des cruches de l'eau dans le Nil ; et dans quel but, messieurs? pour arroser un bâton planté dans le sable du désert, et qui ne pouvait verdir ! Quelle plus sanglante épi-

gramme contre l'activité humaine, je vous le demande, et quel symbole plus frappant du néant de ses résultats, qu'un travail si pénible pour une fin si absurde? Ainsi, jusque dans l'activité même des cénobites, se révélait ce mépris pour l'activité humaine, qui découle comme une conséquence rigoureuse du principe du mysticisme, et qui éclate de toutes manières dans la vie de ses sectateurs.

Est-il besoin, messieurs, de vous montrer que le mépris des affections sympathiques, cet autre grand mobile de l'activité humaine, s'y révèle également? N'est-il pas évident que quitter le monde, aller vivre seul au désert ou dans la solitude d'une cellule, c'était avoir rompu avec tous les liens sociaux, et consentir à ne les renouer jamais? Ne savez-vous pas que là il n'y avait plus pour personne, ni épouse, ni père, ni enfant, ni frère, ni amis; que toutes ces relations et tous ces titres étaient proscrits, et que la loi suprême d'une telle vie était l'isolement? Ne savez-vous pas enfin que, ces affections rendues impuissantes, il fallait en poursuivre et en extirper dans son cœur jusqu'aux derniers vestiges; que c'était là une des conditions de la perfection mystique, et que ceux-là étaient les plus saints qui avaient le mieux étouffé toute émotion sympathique dans leur nature? N'est-il pas clair, n'est-il pas évident, qu'une pareille mutilation était chez les mystiques une conséquence rigoureuse de l'opinion qu'ils se faisaient de cette vie et de la seule conduite qu'il est raisonnable d'y tenir?

Et maintenant, messieurs, si vous voulez faire le compte de ce qui reste de la nature humaine dans la perfection et dans la sainteté mystique, vous verrez que tout s'y trouve absorbé et condensé, pour ainsi dire,

dans un seul fait, le fait de contemplation ; et si vous me permettez cette expression triviale, je dirai qu'à toutes les activités, qu'à tous les besoins, qu'à toutes les facultés qui sont en nous, le mysticisme ferme toute issue, tout débouché, sauf un seul, la contemplation ; et qu'il ne laisse celui-là ouvert, que parce qu'il est le seul qu'il ne soit pas en la puissance humaine de fermer.

En effet, messieurs, le mysticisme, profitant de l'autorité que Dieu a voulu que notre volonté exerçât sur nos facultés, se sert de cette autorité pour les condamner à l'inaction, c'est-à-dire pour supprimer en nous toute activité. Une seule des ces facultés résiste dans un des modes de son développement, l'intelligence; et le mysticisme, allant aussi loin que possible, supprime celui de ces modes qu'il peut empêcher, et ne tolère l'autre que parce qu'il est obligé de s'arrêter devant l'impossible. Cela fait, tout mouvement dans l'homme est ramené à un seul, la contemplation. Mais nos facultés sont des instruments nécessaires à la satisfaction des tendances de notre nature. Si donc vous réduisez ces instruments à l'inaction, vous rendez par cela même impossible la satisfaction des tendances de notre nature. Et si, de tous ces instruments, vous n'en laissez qu'un seul en mouvement, c'est à celui-là, et à celui-là seul, que vous laissez la charge de cette satisfaction. Ainsi, en absorbant toute l'activité humaine dans la contemplation, le mysticisme, par cela même, force l'esprit, le cœur, et le corps lui-même, à chercher et à trouver dans la contemplation seule la satisfaction de tous leurs besoins. Ce phénomène, messieurs, on le voit s'accomplir à la lettre chez les mystiques. Toute l'activité, je pourrais ajouter toute la vitalité humaine, ne trouvant plus d'autre issue chez eux que la contemplation, et affluant

en quelque sorte dans ce seul acte, l'élève rapidement à son plus haut degré, c'est-à-dire à l'extase; et d'un autre côté, tous les besoins de la nature humaine demandant à cet acte leur satisfaction, l'extase réunit chez les mystiques et résume en quelque sorte tous les biens auxquels la nature humaine aspire invinciblement. L'extase est à leurs yeux la vraie science, la perfection morale, l'union avec Dieu; science, vertu, bonheur, l'extase contient tout. Elle satisfait l'intelligence, en la mettant en communication avec le monde de la vérité qui ne se révèle que dans l'extase. Elle satisfait l'activité de notre nature, en se montrant à elle comme l'état de perfection auquel elle doit aspirer. Elle satisfait la sympathie, en lui faisant rêver avec Dieu, c'est-à-dire avec l'être aimable par excellence, une communion anticipée, qui deviendra plus intime dans l'autre vie. Ainsi, l'extase enferme tout et satisfait à tout; et le mysticisme, qui a l'air de tout détruire, ne détruit rien: toute l'activité, toutes les tendances de la nature humaine, détournées de leurs voies naturelles, ne périssent pas pour cela; refoulées dans la contemplation, elles y portent toute leur énergie, et, par une étrange fascination, y trouvent toute leur satisfaction.

Le symbole le plus parfait de l'idée mystique, messieurs, c'est cet anachorète qui s'avisa d'aller vivre sur le sommet d'une colonne, et qui y passa de longues années dans une immobilité complète. Macération du corps, isolement du monde, passivité absolue, entière absorption de toutes les facultés et de toutes les puissances de l'âme dans une extase de vingt années, entre le ciel et la terre, là est le mysticisme tout entier; et cette colonne était placée sur les frontières de l'Orient, l'éternelle patrie du mysticisme!

Je me persuade, messieurs, que si vous avez bien compris ce que je viens de dire, il est peu de bizarreries dans la vie des mystiques, dont vous n'ayez la clef, et que vous ne puissiez facilement vous expliquer. Je me hâte donc d'arriver aux conséquences purement morales de cette doctrine.

Que suit-il rigoureusement de ce principe, que l'homme n'a pas de destinée à remplir ici-bas, et que toute sa vertu doit se borner à se résigner à sa condition et à attendre passivement que Dieu l'en délivre? Il s'ensuit, messieurs, que l'homme est ici-bas pour subir et non pour agir, et qu'ainsi, l'action étant inutile, il ne peut y avoir entre une action et une autre action aucune différence morale. C'est, en effet, là, messieurs, la conséquence à laquelle sont arrivés les mystiques qui ont poussé jusqu'au bout leurs opinions. Plotin professe hautement cette conséquence du mysticisme; il affirme que toute action est indifférente, qu'elle ne peut être ni bonne, ni mauvaise; et pourquoi? c'est qu'il n'y a ici-bas, pour l'homme, aucune fin à poursuivre, et, par conséquent, aucun motif d'agir. Que doit être l'homme en ce monde? une créature passive, résignée et soumise, et se laissant aller au cours d'une condition qu'elle n'a pas faite et qui vient de Dieu. D'où vous voyez que, de l'aveu même des mystiques, le mysticisme aboutit directement à la négation qu'il y ait quelque devoir pour l'homme en ce monde.

S'il fallait une contre-épreuve à l'exactitude de cette assertion, je la trouverais dans la conduite d'une autre classe de mystiques, qui, pour l'honneur de l'humanité, a été infiniment moins nombreuse que celle des mystiques austères. Ceux-là, partant du principe commun que toute action est indifférente, n'en ont pas conclu

l'inaction, mais la licence, et ne se sont fait aucun scrupule de satisfaire toutes leurs passions, celles du corps comme celles de l'âme, et de s'abandonner aux voluptés les plus grossières. Qu'importe, en effet, la conduite qu'on peut mener ici-bas, si nous n'avons été placés en ce monde que pour y subir la vie et en attendre une autre? et comment veut-on qu'avec cette conviction, un homme résiste au plaisir, lui préfère une vertu qu'il ne conçoit pas, et puisse se sentir obligé le moins du monde, de loin ou de près, à faire tel acte plutôt que tel autre? Toute obligation est donc détruite au fond par le principe mystique, et c'est là une des voies les plus remarquables par lesquelles l'esprit humain ait été conduit à méconnaître l'existence d'une loi obligatoire.

Il me reste, messieurs, à vous montrer en très-peu de mots que, si cette conséquence est légitime, le principe du mysticisme une fois admis, ce principe lui-même est une méprise, et par conséquent ne saurait être accepté.

Il est bien vrai, messieurs (et remarquez que tout système est fondé sur quelque chose de vrai), il est bien vrai que l'homme ne peut arriver dans cette vie à tout le bien et à toute la destinée que lui promet sa nature, et que la portion même de ce bien qui lui est accessible est le fruit de l'effort, c'est-à-dire d'une contrainte pénible qu'il exerce sur lui-même. Tout cela est parfaitement exact. Mais la conséquence qu'en tirent les mystiques est parfaitement fausse. Je suppose, en effet, que l'homme, en sortant des mains de Dieu, eût été placé dans des conditions entièrement différentes de celles dans lesquelles il se trouve, dans des conditions qui n'eussent opposé aucun obstacle à la pleine satisfaction de sa nature et au plein développement de ses facultés,

dans des conditions, en un mot, qui lui eussent permis d'être immédiatement et complétement heureux sans le moindre effort de sa part; qu'en serait-il résulté? ceci, messieurs : c'est que l'homme serait resté une *chose*, c'est qu'il ne serait jamais devenu ce qui fait sa gloire, ce qui le rend semblable à Dieu, une *personne*. Et, en effet, par cela qu'il eût existé, les tendances de sa nature se seraient développées; éveillées par elles, ses facultés se seraient mises en mouvement, et, sans effort, auraient donné à ses tendances tout le bien auquel elles aspirent. Notre nature aurait été heureuse, j'en conviens; jamais elle n'aurait connu le mal, qui est la privation du bien, ni la fatigue, qui dans cette vie en est la condition; mais aussi, messieurs, jamais l'homme ne fût intervenu dans sa destinée; jamais cette destinée ne fût devenue son œuvre; jamais il n'eût connu la gloire ni le mérite de l'accomplir. Et, en effet, messieurs, c'est par l'obstacle que nous intervenons dans notre destinée; c'est lui qui nous éveille, qui nous force à comprendre notre fin, à calculer les moyens de l'accomplir, à nous emparer de nous-mêmes, à gouverner nos facultés, à contenir nos passions pour y réussir; c'est lui, en un mot, qui éveille la *personne* dans l'*être*; car tout cela, c'est la *personne*, ce sont les éléments qui la constituent. Et c'est en devenant une personne que nous devenons une *cause*, dans la véritable acception du mot, une cause libre, intelligente, qui a un but, un plan, qui prévoit, qui délibère, qui se résout, et qui a le mérite et la responsabilité de ses résolutions, quelque chose, en un mot, de semblable à Dieu, un être moral et raisonnable, un homme. Si, à cette destinée, que nous fait la vie présente, quelqu'un préférait celle d'une montre sensible, qui jouirait du plaisir sans mélange de sentir s'accom-

plir en elle, sans obstacle et sans effort, des mouvements dans lesquels elle n'est pour rien, je ne disputerais pas avec lui. Mais, quant à moi, je ne balance pas, et je préfère sans aucune hésitation la première de ces destinées à la seconde, et je remercie Dieu de me l'avoir donnée. Or, il résulte de cette manière de concevoir la vie, qu'elle n'est pas un lieu de punition où nous sommes placés pour expier quelque faute à nous inconnue et commise par nos pères, mais un lieu d'épreuve, où nous avons été mis pour devenir semblables à Dieu, c'est-à-dire pour devenir des personnes morales, intelligentes, raisonnables et libres. Si on pouvait concevoir une condition différente de cette vie, exempte de ses misères, et dans laquelle néanmoins une pareille création de la personne morale pût s'opérer, alors je concevrais qu'on pût ou douter de la vérité de cette interprétation de la condition présente, ou en reprocher à Dieu la sévérité. Mais comme il est impossible d'imaginer à d'autres conditions l'admirable création de la personnalité dans un être, l'interprétation est vraie, et Dieu est justifié. Et si elle est vraie, messieurs, il y a des devoirs dans la condition présente ; la vie n'est pas faite pour le repos et l'inaction, mais pour la création de la personne morale en nous par l'intelligence et le courage, c'est-à-dire par la vertu. Le système mystique est donc une erreur complète, quoiqu'il parte de deux faits très-réels de la nature humaine.

SIXIÈME LEÇON.

SYSTÈME PANTHÉISTE.

Messieurs,

Parmi les systèmes qui impliquent l'impossibilité d'une loi obligatoire, il en est deux dont je vous ai déjà exposé les principes : le système de la nécessité et le système mystique. Je vous ai annoncé que deux autres systèmes aboutissent à la même conséquence : le système panthéiste et le système sceptique.

Je voudrais vous donner quelque idée du premier de ces deux systèmes, le système panthéiste. Il s'est produit sous des formes différentes dans l'antiquité et dans les temps modernes; et, dans chacune de ces époques, sous des formes différentes encore chez les divers philosophes qui l'ont professé. Il me serait facile de dégager de toutes ces formes du système panthéiste les principes qui le constituent essentiellement; c'est peut-être là ce que j'aurais dû faire; mais je n'ai pu résister à la tentation de vous donner une idée de celle que lui a imprimée le génie de Spinosa. C'est donc par une exposition du système de Spinosa que je chercherai à vous initier aux principes de tout panthéisme. Deux raisons principales m'ont déterminé à prendre ce parti : la première, c'est l'obscurité même de la doctrine de Spinosa,

dont tout le monde parle, et que bien peu de personnes se sont donné la peine d'étudier et de comprendre ; la seconde, c'est que, de tous les philosophes qui ont professé le panthéisme, nul ne l'a établi sous des formes plus rigoureuses, et d'une manière plus originale et plus complète.

Spinosa n'a publié de son vivant qu'un seul ouvrage, qui est intitulé : *Tractatus theologico-politicus*. Cet ouvrage est bien moins une expression de son système qu'un traité semi-philosophique, semi-historique, qui en présuppose les principes. Mais, après sa mort, et sous le titre d'*Œuvres posthumes*, plusieurs écrits de Spinosa ont été publiés, et c'est dans ces écrits que se trouve l'exposition complète de sa doctrine. Elle est particulièrement et éminemment contenue dans l'ouvrage intitulé : *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta*. Cet écrit de Spinosa enferme en cinq livres l'exposition la plus rigoureuse, la plus complète, et en même temps la plus obscure, du système panthéiste qui jamais ait été faite. Dans le premier livre, intitulé *de Deo*, Spinosa fixe l'idée que nous devons nous faire de Dieu. Dans le deuxième livre, intitulé *de Natura et origine mentis*, il déduit de l'idée de Dieu l'idée qu'on doit se faire de l'homme. Dans le troisième, intitulé *de Natura et origine affectuum*, le philosophe expose tout le mécanisme des passions humaines, ce qui embrasse dans sa pensée tout le mécanisme des phénomènes de la nature humaine. Dans le quatrième, intitulé *de Servitute humana, seu de affectuum viribus*, partant des lois de la nature humaine qu'il a tracées, il montre ce qu'il y a de fatal dans les développements de cette nature, et fait dans l'homme la part de nécessité. Enfin, dans la cinquième partie, intitulée *de Potentia intellectus, seu de li-*

bertate humana, Spinosa essaye de faire aussi la part de la liberté en nous. Cette part est extrêmement faible; mais elle est encore plus large, si je ne me trompe, que les principes de sa doctrine, admis dans toute leur rigueur, ne lui permettaient de la faire. Tel est le plan de ce grand ouvrage. Dieu d'abord, l'homme ensuite; l'homme donné, les lois de sa nature posées, la part de la nécessité d'abord, puis celle de la liberté dans cette même nature: voilà toute la contexture de l'*Éthique*. C'est sur ce fondement qu'il a ensuite élevé l'édifice de la politique et du droit naturel, dans un second ouvrage également publié après sa mort, mais malheureusement inachevé, intitulé *Tractatus politicus, in quo demonstratur quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat*. C'est dans ces deux ouvrages, mais principalement dans le premier, qu'il faut chercher tout le système de Spinosa.

Le procédé de Spinosa est celui-ci. Il pose, comme les géomètres, des définitions et des axiomes; puis il énonce successivement différentes propositions, qu'il démontre comme eux, et à la suite desquelles viennent des scolies et des corollaires; à mesure qu'on avance, chaque démonstration nouvelle, impliquant les précédentes, vous y renvoie; en sorte qu'à moins que vous n'ayez parfaitement présentes à l'esprit et les propositions énoncées auparavant et leurs démonstrations, il est impossible que vous continuiez de comprendre. C'est ce qui rend l'intelligence de ce grand ouvrage si difficile. Aussi faudrait-il avoir bien de la présomption pour affirmer, même après l'étude la plus attentive, qu'on entend bien Spinosa. Ici, la méthode géométrique complique et obs-

curcit l'exposition au lieu de la rendre plus claire, et c'est ce qui arrive toujours quand on applique les formes mathématiques à des matières qui ne les comportent pas. Dans l'exposition sommaire que je vais vous présenter, je ne toucherai que les points principaux du système : il faudrait un cours de plusieurs mois pour vous en donner une connaissance approfondie et détaillée. En me bornant ainsi, je ne puis même vous promettre quelque chose de parfaitement clair et de parfaitement exact. Une telle promesse supposerait d'abord que ce système n'enferme aucune contradiction, ce qui, selon moi, n'est pas ; elle supposerait, en outre, que j'en eusse moi-même une idée parfaitement nette, ce qui n'est pas davantage, car je suis obligé de confesser que, malgré l'étude attentive que j'en ai faite, il y a plusieurs de ses parties qui me laissent des doutes et qui exigeraient de ma part une étude plus prolongée encore. Mais, pour l'objet qui nous occupe, il suffira que vous ayez saisi les grands linéaments du système, et j'aurai assez fait pour l'intelligence de cette grande et obscure doctrine, si je vous inspire le désir de l'étudier, et si je vous mets sur la voie de la comprendre.

Spinosa distingue trois sortes de choses qui existent. Les unes nous apparaissent comme existant et ne pouvant exister que dans une autre chose. Les qualités des corps et tout ce que nous appelons *attributs*, *propriétés*, *phénomènes*, *effets*, composent cette première classe des choses qui existent; nous ne les percevons jamais isolées et jouissant d'une existence indépendante, mais associées et unies à une autre chose par laquelle elles existent et hors de laquelle nous ne concevrions pas qu'elles existassent. Il n'en est pas ainsi de la seconde classe des choses qui existent. Les choses comprises dans

cette classe ont l'air d'exister par elles-mêmes; elles nous apparaissent isolées de toute autre; elles imitent, comme dit Spinosa, ce qui existe de sa propre existence: tels sont, par exemple, tous les corps que nous voyons, autour de nous ; tel est l'homme lui-même. Mais quand on y réfléchit, on trouve que ces choses ont commencé d'exister, on trouve qu'elles finiront d'exister, on trouve enfin que ce n'est point par elles que se conserve et que se continue leur existence. L'homme, par exemple, a le sentiment qu'il ne s'est pas donné, qu'il ne se conserve pas, et qu'il ne dépend pas de lui de se continuer l'existence, et qu'ainsi elle n'est pas en lui essentiellement, mais seulement en passant. Bien donc que ces choses paraissent exister par elles-mêmes et d'une manière indépendante, il n'en est rien, et on trouve qu'au fond l'existence qui est en elles ne leur appartient pas. Les choses comprises dans ces deux premières classes sont les seules que notre observation atteigne. Mais notre raison va plus loin, et, considérant que l'existence de toutes les choses perçues par notre observation est empruntée, qu'elle ne se rencontre en elles que passagèrement, et qu'aucune ne la possède essentiellement, elle en conclut qu'il faut que quelque chose existe qui possède par soi-même l'existence. De là, l'idée d'une troisième classe d'êtres dont l'essence est précisément l'existence, d'une classe d'êtres, en d'autres termes, dont le caractère propre est d'exister par eux-mêmes.

C'est de cette troisième classe d'êtres que Spinosa s'occupe en premier lieu, et il prouve d'abord qu'il ne peut pas y avoir deux êtres de cette nature. Car, dit-il, les êtres se distinguent par leurs attributs; or, qu'expriment les attributs d'un être? ils expriment son essence; donc deux êtres qui auraient la même essence

auraient nécessairement les mêmes attributs ; mais alors ils ne seraient pas distincts l'un de l'autre ; ils ne seraient donc pas *deux*, mais *un*. Il ne peut donc y avoir deux êtres dont l'essence soit l'existence. L'être dont l'essence est l'existence est donc *un*; et, comme le nom de *substance* ne convient qu'à ce qui existe par soi-même, il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule *substance*, et cette substance est *Dieu*.

L'unité de la substance étant ainsi posée, Spinosa démontre successivement qu'elle est nécessaire et infinie. Elle est nécessaire : car concevoir ce qui est par soi-même comme n'existant pas, c'est le détruire; elle est infinie : car, possédant toute l'existence, rien ne peut exister hors d'elle ; car pour être finie, il faudrait qu'elle fût bornée par quelque chose, et tout existant par elle, rien de ce qui existe ne lui est extérieur et ne peut la borner.

L'unité, la nécessité et l'infinité de l'être étant ainsi démontrées, Spinosa prouve encore que cet être est *éternel*, puisqu'il est infini et nécessaire; *indépendant*, puisqu'il est un et infini; et enfin qu'il est *simple* et *indivisible :* car, dit-il, s'il était composé de parties, ces parties seraient ou de même nature ou de nature différente. Si elles étaient de même nature, il y aurait plusieurs êtres dont l'essence serait l'existence, ce qui a été démontré impossible ; et, si ces parties étaient de nature différente, leur somme ne serait pas égale au tout, et ne le reproduirait pas. Spinosa parcourt ainsi toutes les propriétés essentielles de la substance unique, et les démontre successivement. Obligé de me borner, je ne le suivrai pas dans ces développements.

Dieu étant donc l'être qui existe par soi-même, l'être dont l'essence est l'existence, et cet être *un* étant doué

de toutes les propriétés que je viens de dire, Spinosa se demande si cet être est plutôt un être pensant qu'un être étendu, et il montre qu'il est impossible d'attribuer exclusivement à cet être ou la nature de l'étendue ou la nature de la pensée. Et en effet, dit-il, si l'être qui existe par soi-même avait exclusivement pour essence la pensée, il s'ensuivrait que ce qui est étendu n'existe pas. Et si, d'un autre côté, il avait exclusivement pour essence l'étendue, il s'ensuivrait que ce qui pense n'existe pas. Par conséquent la pensée et l'étendue doivent l'une et l'autre être considérées comme des attributs de cet être. Et comme cet être est infini, tous ses attributs doivent l'être: la pensée et l'étendue sont donc des attributs infinis de cet être.

Spinosa ne disconvient pas qu'il ne soit contre les idées communes d'attribuer la pensée et l'étendue à une même substance; mais il ne tient aucun compte de ce préjugé. Qu'y a-t-il de plus opposé, dit-il, que la forme ronde et la forme carrée? et cependant elles sont les modes d'une même chose, l'étendue. L'idée de substance n'implique qu'une seule propriété, l'existence; et l'existence est aussi nécessairement impliquée par l'étendue et la pensée, que l'étendue par la forme ronde et par la forme carrée.

Nous avons une idée de ces deux attributs de l'être, parce que notre observation atteint des choses étendues et des choses pensantes. Mais il est impossible que ce soient là les deux seuls attributs de l'être; car, étant infini, il doit en avoir une infinité. C'est donc aussi un caractère de l'être qui existe par lui-même d'avoir une infinité d'attributs, lesquels sont infinis chacun dans leur sens, et expriment tous à leur manière l'essence de cet être, qui est l'existence. Ainsi un être, un, simple, éter-

nel, infini, avec une infinité d'attributs qui tous expriment sous une face particulière le caractère essentiel de cet être, qui est l'existence, et, parmi ces attributs, l'étendue et la pensée, les seuls dont nous ayons connaissance, telle est l'idée que Spinosa se fait de Dieu, et cette idée est la base de tout son système.

Dieu étant la substance unique et enfermant en lui toute l'existence, il s'ensuit que rien n'existe que par lui et en lui, ou, en d'autres termes, qu'il est la cause immanente ou la substance de tout ce qui est. Il n'y a donc, il ne peut y avoir qu'un seul être qui est lui, et l'univers n'est autre chose que la manifestation infiniment variée des attributs infinis de cet être. Rien de ce qui enferme l'existence ne peut être nié de Dieu, dit Spinosa, et tout ce qui l'enferme lui convient et en vient. Donc Dieu n'est pas seulement la cause qui fait commencer d'être les choses qui existent, il est encore celle qui les fait persévérer dans l'être; en d'autres termes, il est à la fois cause et substance de tout ce qui existe. Hors de Dieu, si l'on pouvait dire que quelque chose est hors de lui, il n'y a que ses attributs; hors de ses attributs, il n'y a que les modes divers de ces attributs. Dieu donc, ou la substance unique, les attributs infinis de cette substance, et les modes de ces attributs, voilà tout ce qui existe et peut exister. Hors de là il n'y a rien, il ne peut rien y avoir.

Spinosa cherche de quelle manière se développe cet être nécessaire dont l'existence est l'essence, et il démontre qu'étant nécessaire, il ne peut agir qu'en vertu des lois nécessaires de sa nature, et que, par conséquent, cet être n'est pas libre dans le sens où nous l'entendons. Il tourne en ridicule l'idée que nous nous faisons de Dieu en nous le représentant comme un être qui

agit pour une certaine fin, et parce qu'il veut atteindre cette fin, mais qui aurait pu préférer une autre fin, et, par conséquent, agir d'une autre façon. Il trouve cette idée tout à fait incompatible avec la notion qu'il se forme de cet être, et qu'il regarde comme la seule qu'on puisse légitimement s'en former, et il affirme que de la nature nécessaire de cet être émanent nécessairement tous les actes et toutes les idées qui successivement s'y développent; en sorte que rien de ce qui émane de lui n'arrive par un choix libre, et que le mot de *volonté* n'a aucun sens, quand on le lui applique. Et toutefois, Spinosa affirme que Dieu est le seul être libre dans un autre sens, dans le sens où il prend et accepte le mot de *liberté*. En effet, dit-il, toutes les pensées, tous les actes, tous les développements possibles de Dieu émanent de sa seule nature et non pas de l'action d'une autre nature agissant sur la sienne; Dieu est donc libre, en ce sens que tout ce qu'il fait n'est déterminé en lui que par les seules lois de sa nature et de son essence. C'est là ce qui fait la différence entre le mode d'action de Dieu et le mode d'action de tout autre être, de l'homme par exemple. La nature de l'homme étant bornée, comme nous le verrons tout à l'heure, ce qui se passe en lui est déterminé par une cause extérieure qui n'est pas lui, laquelle est déterminée à son tour par une autre cause, et ainsi de suite, jusqu'à Dieu; tandis que ce qui se passe en Dieu n'est déterminé que par sa propre nature. L'action de Dieu est donc tout à la fois nécessaire et libre, et elle est libre précisément parce que Dieu est l'être nécessaire. Mais vous voyez qu'il n'y a aucun rapport entre la liberté que Spinosa attribue à Dieu, et la liberté telle que nous la concevons.

Il suit de là qu'il n'y a ni bonté ni méchanceté en Dieu. En effet, la bonté et la méchanceté impliquent un choix préalable entre différents buts; et, comme Dieu n'agit qu'en vertu des lois nécessaires de sa nature, que ce qu'il fait, il ne peut pas ne pas le faire, qu'il n'agit, par conséquent, ni en vue d'un but, ni en conséquence d'une volonté de l'atteindre, il s'ensuit qu'il n'est ni bon ni méchant, et que toutes les qualités morales que nous lui attribuons à un degré infini après les avoir prises en nous, ne sont que des rêves indignes de la majesté de Dieu et incompatibles avec sa nature. Dieu ne veut pas; Dieu n'agit pas avec intention; Dieu n'a ni désir, ni passion, ni disposition: Dieu est; et, ce qu'il est étant donné, tout ce qui émane de lui en est la conséquence nécessaire.

Si Dieu se développe nécessairement, et si rien n'existe qui n'émane de lui, il s'ensuit qu'il n'y a rien de contingent dans ce qui existe et dans ce qui arrive en ce monde. En d'autres termes, tout ce qui existe et se fait de fini dans l'univers, a été déterminé à être et à se faire par les lois nécessaires de la nature divine, Dieu produisant immédiatement ce qui dérive immédiatement de sa nature ou de ses attributs infinis, et médiatement les modes finis de ses attributs infinis. Ce que nous appelons *contingent*, dit Spinosa, c'est ce dont nous ne comprenons pas la nécessité, et tout ce qui arrive ne pouvait pas ne pas arriver ni arriver dans un autre ordre.

Il suit encore des mêmes principes que le monde est éternel, et l'idée de la création une chimère: car ce qui n'aurait pas existé dans un certain temps n'a pu commencer d'exister, et rien ne peut être hors de l'être un et infini.

On pourrait croire qu'il suit de là que l'universalité des choses est Dieu, ou que Dieu est la collection des choses qui existent. Spinosa repousse fortement cette idée. Les choses, dit-il, ne sont pas Dieu, mais les modes nécessaires de ses attributs. Dieu est un, simple et infini; ses modes sont divers, complexes, bornés; Dieu est nécessaire de deux manières, parce qu'il existe en lui-même et parce qu'on ne peut le concevoir comme n'existant pas; ses modes le sont seulement parce qu'ils dérivent nécessairement de ses lois; mais ils demeurent contingents en ce sens qu'on peut les concevoir comme existant ou n'existant pas. Dieu n'est pas moins distinct de ses attributs; Dieu est infini dans le sens absolu du mot; quoique infinis, chacun dans leur sens, ses attributs sont cependant réellements finis, puisqu'ils sont plusieurs, et que l'un borne l'autre, tous exprimant sous une face seulement l'essence de Dieu qui est l'existence. Les modes sont aux attributs ce que les attributs sont à Dieu; et, de même que les différents attributs n'expriment que Dieu et sont finis par rapport à lui, de même les différents modes d'un attribut n'expriment que cet attribut, et sont finis non-seulement par rapport à Dieu, mais par rapport à cet attribut.

Il suit du rapport, que nous venons de signaler entre Dieu et ses attributs, que, chacun de ceux-ci n'étant qu'une manifestation de la nature de Dieu qui est une, Dieu peut bien être conçu tantôt sous un de ces attributs et tantôt sous l'autre, mais qu'il reste simple et toujours le même sous la diversité de ces attributs, qui ne sont que les différentes expressions d'une seule nature et les différents développements d'une seule cause. S'il en est ainsi, il doit y avoir harmonie et correspondance entre la série des modes successifs d'un de ces attributs

et la série des modes successifs de tous les autres. C'est ce qu'affirme Spinosa, et ce qu'il démontre pour les deux seuls attributs de Dieu que nous concevions, la pensée et l'étendue.

Les modes de la pensée sont les idées, et la condition de toute idée en Dieu comme en nous, c'est d'avoir un objet. Quel peut être l'objet de la pensée de Dieu? ce ne peut être que Dieu lui-même, c'est-à-dire son essence et ce qui en émane nécessairement. L'idée, telle qu'elle existe en Dieu, est donc une et infinie, considérée par rapport à l'essence de Dieu qui est une et infinie; mais elle est multiple par rapport aux divers attributs de Dieu et aux modes divers de chacun de ces attributs. De là, les modes de la pensée de Dieu, ou la série de ses idées. La série des idées de Dieu représentant les modes successifs de ses différents attributs, l'ordre et la connexion de celles-là doivent être les mêmes que l'ordre et la connexion de ceux-ci, et réciproquement. Ce que Dieu fait comme être étendu, il le pense donc comme être intelligent, et ce qu'il pense comme être intelligent, il le fait comme être étendu, la série de ses actes et celles de ses idées étant déterminées par la même nécessité, ou, pour mieux dire, l'idée et l'acte n'étant qu'un même phénomène sous deux faces, comme la pensée et l'étendue ne sont qu'un même être sous deux apparences. Le cercle est un mode de Dieu étendu; l'idée du cercle est le mode correspondant de Dieu pensant; et à ces deux modes en correspond un autre dans chacun des autres attributs possibles de Dieu. Soit donc que nous concevions la nature de Dieu sous l'attribut de l'étendue, ou sous celui de la pensée, ou sous tout autre, c'est toujours la même série, le même ordre, la même connexion et le même développement nécessaire.

Mais la pensée de Dieu n'a pas seulement la propriété de représenter tous ses autres attributs et leurs modes, elle a encore celle de se représenter elle-même. Dieu, en d'autres termes, ne pense pas seulement son essence et toutes les choses qui en émanent, mais il pense encore sa pensée; et il le faut bien, car autrement ses idées seraient moins étendues que sa nature, et il ignorerait un de ses attributs, l'intelligence. La pensée divine a donc conscience d'elle-même et de ses modes, comme elle a connaissance de tous les autres attributs et de tous les autres modes de Dieu. Et cette propriété, la pensée le porte et la conserve partout; elle lui est essentielle.

Toutes ces choses sur Dieu, et beaucoup d'autres que j'omets, sont exposées dans le premier livre de l'*Éthique* de Spinosa, et dans la première partie du second. Il faut maintenant, Dieu étant ainsi posé avec ses lois et sa nature nécessaires, vous donner une idée de ce que sont et les corps et l'homme dans le monde de ce philosophe.

Nous avons vu par quel procédé Spinosa, abstrayant l'idée de l'existence de celle de l'étendue et de la pensée, a fait de Dieu quelque chose dont l'existence seule est l'essence, et dont la pensée et l'étendue ne sont que les attributs. Le même procédé appliqué à ce que nous appelons *corps* et *esprits* l'a conduit à ne voir dans ces deux prétendues entités que des modes de la pensée et de l'étendue.

En effet, prenons, dit-il, un corps quelconque, de la cire, par exemple : il y a cela de commun entre ce corps et tous les autres, qu'il est étendu; mais ce n'est pas là évidemment ce qui le caractérise, et, par conséquent, le constitue; car si c'était là ce qui le constitue, il s'ensui-

vrait que toute étendue est cire, ce qui n'est pas; l'étendue est donc simplement le fonds de tout corps; mais ce qui constitue chaque corps en particulier, c'est une certaine détermination, un certain mode de l'étendue ou de cette chose commune à laquelle participent tous les corps. Un corps n'est donc pas l'étendue, mais un certain mode de l'étendue; et, comme l'étendue est un attribut de Dieu, il s'ensuit que tout corps est un certain mode d'un attribut de Dieu, qui est l'étendue.

Il en est absolument de même des esprits. Ce qu'il y a de commun entre tous les esprits, c'est la pensée; mais ce n'est pas là ce qui distingue et ce qui constitue chaque esprit. Car si un esprit donné était la pensée tout entière, il s'ensuivrait que toute pensée est cet esprit, ce qui n'est pas et ce qui ne saurait être. Donc un esprit n'est autre chose qu'un mode, une détermination de la pensée, attribut de Dieu.

Cela posé, il est aisé de comprendre quelle idée Spinosa se forme de l'ensemble des corps et des esprits qui remplissent le monde que nous connaissons. Le fond de tous les corps possibles, c'est l'étendue, attribut de Dieu; le fond de tous les esprits, c'est la pensée, autre attribut de Dieu. Un corps, un esprit quelconque, ne sont donc qu'une portion, un moment déterminé de ce double développement de Dieu, comme être intelligent et comme être étendu; tout corps, en d'autres termes, est une portion de l'étendue divine ou de la série infinie de mouvements qui s'y succèdent; tout esprit, une portion de la pensée divine ou de la série infinie d'idées qu'elle développe. L'étendue et la pensée sont comme deux fleuves parallèles dont chaque corps et chaque esprit sont quelques flots; et, comme dans un fleuve chaque flot est déterminé par celui qui le pousse,

celui-ci par un autre, et ainsi de suite jusqu'à la source, de même la série de mouvements ou d'idées qui constituent chaque corps ou chaque esprit est déterminée par des mouvements ou des idées antérieurs, qui le sont eux-mêmes par d'autres, et ainsi de suite jusqu'à Dieu, qui est la seule cause de tout ce qui arrive, comme il est la seule substance de tout ce qui est.

Et de là vient, comme le dit Spinosa, que si nous cherchons la cause d'un changement matériel ou d'une idée, nous la trouvons toujours dans un changement ou idée précédente, et ainsi de suite, tant que nous pouvons aller, c'est-à-dire jusqu'à ce que la succession des effets et des causes se dérobe à nos yeux.

On voit à quelle notion de l'homme conduit une telle doctrine. L'homme se compose d'un corps et d'une âme; qu'est-ce que ce corps, qu'est-ce que cette âme? il est aisé de répondre. Ce que j'appelle *moi* ou *âme* n'est pas une substance comme nous l'imaginons; car il n'y a qu'une substance, et si mon âme était substance, toute substance serait moi; elle n'est pas davantage la pensée, car alors toute pensée serait moi; elle n'est donc et ne peut être que la succession de ces idées mêmes que nous disons qu'elle a, mais qui au fond la constituent. Mon âme est à chaque instant la somme des idées qui sont en moi en ce moment. Si la cire avait la perception d'elle-même, elle se croirait aussi le sujet des différentes formes qu'elle prend, et cependant elle n'est que ces formes.

Mon corps n'est de même, ni une substance, ni l'étendue, mais la succession de certains modes déterminés de l'étendue. De petit il devient grand, de jeune il devient vieux, et tout se renouvelle perpétuellement en lui comme dans l'âme, seulement moins visiblement. Il est

le fleuve de ces modifications qui s'écoulent, comme l'âme est le fleuve des idées.

Mais ces deux choses mêmes, le corps et l'âme, n'en font qu'une; en d'autres termes, ce que nous appelons *corps* et ce que nous appelons *âme* ne sont que les deux faces d'une seule et même chose. De même que, dans Dieu, la série des développements de l'un de ses attributs correspond parfaitement à la série des développements de tous les autres; de même, dans cette portion du développement de Dieu qui est l'homme, la série des idées qui constituent l'âme correspond exactement à la série des mouvements qui constituent le corps. Il y a plus, l'une de ces séries n'est que l'image de l'autre. En effet, il n'y a pas plus d'idée sans objet en nous qu'en Dieu; or, quel est, quel peut être l'objet propre de l'idée humaine, sinon le corps humain? S'il y a en nous une série d'idées qui constituent notre esprit, cela vient de ce qu'il y a en nous une série de transformations, de changements, d'affections, qui constituent notre corps. L'idée qui est nous, dans un moment donné, n'est autre chose que la forme intellectuelle du changement matériel qui s'y opère dans le même moment. Figurez-vous Dieu se développant par le double attribut de la pensée et de l'étendue, et interceptez par la pensée une portion déterminée de ce développement infini, laquelle dure un certain temps; eh bien, cela, c'est l'homme. Or, comme tous les attributs de Dieu ne sont que les expressions différentes d'une même chose, et que le développement de l'un n'est que celui de l'autre sous une autre forme, il s'ensuit qu'il doit en être de même dans la portion du développement divin qui nous constitue; nous sommes donc une chose simple qui a deux faces, la face intellectuelle et la face matérielle, et ce qui est idée sous l'une

de ces faces est toujours mouvement sous l'autre, et réciproquement.

Nous avons vu qu'en Dieu l'attribut *pensée* représente en réalité ou en puissance tous les modes réels ou possibles des autres attributs de Dieu, plus ses propres modes à lui-même: car il est de la nature de la pensée de représenter ses propres modes comme ceux des autres attributs. Cette nature propre de l'idée, elle la conserve en nous. De même que dans Dieu la pensée se sait, ainsi en nous l'idée a concience d'elle-même. En même temps donc que la série des idées qui constituent notre esprit représente la série des affections qui constituent notre corps, ces idées se représentent elles-mêmes; et de là vient que notre esprit, outre son objet propre qui est le corps, se connaît lui-même. De là ce phénomène de la conscience, qui fait que nous nous savons en même temps que nous savons les choses qui ne sont pas nous, et qui se retrouve nécessairement chez tous les êtres qui sont un mode de la pensée divine.

Que sommes-nous donc, messieurs, en quatre mots, suivant Spinosa? nous sommes un certain mode de la pensée divine correspondant à un certain mode de l'étendue divine, par lequel il est déterminé, et qui est son objet propre. Le mode d'étendue est le corps; le mode de pensée est l'âme ou l'esprit; et ces deux modes, qui se correspondent parfaitement, ne sont qu'un seul et même phénomène qui est l'homme.

Ce qui distingue l'homme des corps proprement dits, c'est que ceux-ci ne sont que des modes de l'étendue divine. En effet, tout mode de l'étendue divine ne renferme pas nécessairement le mode correspondant de la pensée divine : on le voit par les êtres purement étendus qui

nous environnent. L'homme, qui réunit les deux modes, a donc deux fois plus de réalité que les corps proprement dits, qui n'en renferment qu'un.

Cette idée de l'homme étant posée, je pourrais m'abstenir de pénétrer plus avant dans la métaphysique de Spinosa, et me dispenser d'entrer dans les détails de son opinion sur l'âme et sur le corps. Il est cependant quelques points que je crois devoir ne pas omettre.

Notre corps n'est point simple, selon Spinosa : il se compose d'une multitude de corps divers, qui sont tous des modes différents de l'étendue. Quand plusieurs corps sont unis de manière à partager les mêmes mouvements, ils forment un individu ; et, tant que la forme d'un individu subsiste, il subsiste lui-même, bien que ses parties aient été renouvelées, diminuées ou augmentées. Le corps humain est donc dans la forme, beaucoup plus que dans les éléments qui le composent. C'est par cette forme, qui est une résultante, ou, si l'on aime mieux, un mode complexe de l'étendue, qu'il se distingue des autres corps composés.

Tous les changements qui se produisent dans le corps se réduisent, selon Spinosa, à des mouvements, et ces mouvements sont toujours déterminés en lui par d'autres corps qui l'affectent, lesquels sont eux-mêmes déterminés au mouvement par d'autres, et ainsi de suite. Tous ces mouvements, Spinosa les appelle des *affections;* et il dit que la nature comme le nombre des affections dépendent, et de la nature du corps qui les souffre, et de celle des corps qui les produisent; en sorte que la nature de chaque affection contient quelque indice, et de la nature du sujet affecté, et de celle des causes affectantes.

Comme nos idées n'ont d'autre objet que les affec-

tions de notre corps, il suit de là que, plus le corps est susceptible d'affections, plus l'esprit est susceptible d'idées, et aussi, que notre esprit a d'autant plus d'idées que notre corps est affecté par un plus grand nombre de corps extérieurs. En d'autres termes, l'idée qui constitue l'esprit humain est d'autant plus complexe et plus riche, que l'affection du corps humain est elle-même plus riche et plus variée.

Toute idée immédiate de l'esprit est, selon Spinosa, l'idée d'une affection de notre corps; mais cette idée en enveloppe plusieurs; en effet, elle contient, outre l'idée de l'affection elle-même : 1° quelque idée du corps affecté; 2° quelque idée des corps qui ont produit l'affection; 3° enfin, quelque idée de l'esprit, puisque toute idée a conscience d'elle-même, et que toute idée est un élément de l'esprit, qui n'est que la succession des idées.

On comprend par là comment Spinosa a pu dire que nous ne connaissions rien immédiatement que les affections de notre corps, et que c'est de la notion des affections de notre corps que sort toute la connaissance humaine. Vous voyez, en effet, que cette notion est féconde, puisque par elle nous allons immédiatement à notre esprit, à notre corps, et aux corps extérieurs. Je vous prie de remarquer que cette doctrine est précisément celle de Condillac, et qu'il suffit de substituer au mot d'*affection* celui de *sensation*, qui représente la même chose, pour s'imaginer que les phrases suivantes de l'*Éthique :* « Nous ne connaissons notre corps que par ses affections, les corps extérieurs que par les affections du nôtre, notre esprit que par les idées de ses affections, » sont des phrases du *Traité des sensations.* Cette similitude, qu'on pouvait déjà remarquer dans

cette opinion de Spinosa, que *notre âme est la collection de nos idées, et qu'elle est à chaque moment la somme de nos idées présentes*, continuera de vous frapper dans les points de la métaphysique intellectuelle de Spinosa qui me restent encore à toucher.

Si tout le travail intellectuel se bornait à ce que nous venons de dire, nous n'aurions, selon Spinosa, que des idées confuses et inadéquates. En effet, ce que nous apprennent de notre corps et des corps extérieurs les idées des affections, est très-indirect, et comme tel très-incomplet, et comme tel très-confus ; par cela même, ce qu'elles nous apprennent des affections qu'elles représentent reste également incomplet et obscur : car l'idée adéquate de ces affections supposerait la connaissance adéquate du sujet qui les subit et des causes qui les produisent. Enfin, les idées des affections de notre corps étant inadéquates et obscures, l'idée de ces idées, qui est celle de notre esprit, ne peut être elle-même qu'obscure et inadéquate. En sorte que, si la connaissance humaine demeurait ce que nous la donne la *simple perception*, c'est l'expression de Spinosa, elle ne comprendrait que des idées inadéquates et confuses, telles que le sont nécessairement toutes les idées de nos affections, et celles de notre esprit, de notre corps et des corps extérieurs, qui en dérivent.

Heureusement, selon Spinosa, nos idées ne se bornent pas à celles que nous recevons quand nous sommes déterminés à *percevoir* (ad percipiendum) *par le flot des actions extérieures*. Nous en obtenons qui ne portent point ces caractères, *quand nous sommes déterminés intérieurement* (internè) *à concevoir* (ad intelligendum) les convenances et disconvenances des choses par la contemplation simultanée de plusieurs de ces idées. Car,

dans ce dernier cas, nous pouvons arriver à des idées adéquates et claires.

Spinosa admet donc, qu'après que les idées particulières et immédiates des affections de notre corps, et toutes celles qu'elles impliquent, ont été introduites en nous, elles y subissent un travail qui nous élève à des idées générales claires et adéquates. En sorte que trois choses sont évidentes dans le système de Spinosa : la première, que toutes nos connaissances viennent des idées des affections de notre corps; la seconde, que ces idées, qui sont particulières, ainsi que celles particulières aussi de notre esprit, de notre corps et des corps extérieurs, qui en sortent naturellement, sont essentiellement inadéquates et obscures; la troisième enfin, que les seules idées susceptibles d'être claires et adéquates sont les idées générales, lesquelles peuvent être tirées des premières par un travail intérieur qui succède à la perception, et qui en est distinct.

La nature de ce travail est ce qu'il y a, messieurs, de plus obscur dans le système de Spinosa, et je ne crois pas me tromper en affirmant que là est le nœud de toutes les difficultés que présente réellement l'intelligence de sa doctrine. Toutes les autres cèdent ou peuvent céder à une étude attentive et patiente.

Il s'agit, en effet, de savoir si Spinosa considère ce travail comme s'opérant fatalement et de lui-même en nous, ou s'il nous fait intervenir dans ce travail, et donne ainsi à l'homme quelque part et quelque influence dans la formation de ses idées. A ne considérer que les principes du système, ou que les termes mêmes dans lesquels Spinosa décrit ce travail, quelque obscurs que soient ces termes par moment, il n'y aurait pas à hésiter, et l'on devrait adopter la première opinion. En effet,

nos idées étant déterminées par la série des affections de notre corps, qui sont déterminées elles-mêmes par les causes extérieures, lesquelles le sont par Dieu, évidemment toutes nos idées sont déterminées par Dieu et non par nous. Mais il y a une plus grande impossibilité encore à ce qu'elles soient déterminées par nous. En effet, notre esprit n'est lui-même que la somme de ces idées; or, pour qu'il pût influer sur leur formation, il faudrait qu'il en fût distinct : car il n'y a aucun moyen d'imaginer comment notre esprit, qui est un composé d'idées, pourrait intervenir dans la création de ces idées dont il est un effet, une résultante, un composé. A s'en tenir donc aux principes du système, il est impossible que Spinosa ait pu, sans la plus étrange des contradictions, accorder aucune participation à l'esprit dans le travail que subissent en nous les idées immédiates données par la perception ; et, je le répète, quand il décrit ce travail, aucune de ses expressions n'autorise formellement à penser qu'il soit tombé dans cette contradiction. Mais, quand on en vient à la partie morale de son système, que je vous exposerai dans la prochaine leçon, on est tenté d'adopter l'opinion contraire; là, en effet, Spinosa accorde évidemment à l'homme une certaine influence sur la formation de ses idées, à ce point qu'il appelle *liberté* le pouvoir qu'il a de l'exercer ; à ce point qu'il conseille à l'esprit de se détourner de certaines idées pour se tourner vers d'autres; à ce point qu'il a écrit un traité sur la conduite de l'esprit ; à ce point que c'est sur ce pouvoir de le diriger et de lui faire former certaines idées qu'est fondée toute la morale, tout le droit naturel de Spinosa. S'il s'agissait d'un raisonneur moins sévère, on s'arrêterait sans difficulté à l'idée que Spinosa, comme tant d'autres philosophes, s'est contre-

dit et a été inconséquent à ses principes; mais on est moins hardi avec un philosophe comme l'auteur de l'*Éthique;* et, quand on réfléchit à l'énormité d'une telle contradiction, on ne peut se détacher de l'idée que cet esprit vigoureux a été la dupe de quelque illusion logique, qui lui a caché la contradiction dans laquelle il tombait, et qu'on voudrait découvrir; or, si cette illusion est quelque part, elle doit se trouver dans l'idée qu'il s'est faite de ce travail intellectuel qui forme en nous les idées générales. C'est pourquoi je repète que c'est là la partie véritablement obscure de son système, celle où se rencontrent les seules difficultés réelles que son intelligence présente. Ces difficultés, j'avoue, messieurs, que je n'ai pu les surmonter; l'illusion que l'esprit de Spinosa a dû se faire, je ne suis point parvenu à la découvrir. L'opinion qu'il me paraît s'être formée, et que je vais vous indiquer, du travail intellectuel qui élève l'esprit des idées particulières et immédiates aux idées ultérieures et générales, est parfaitement conséquente aux principes de son système, et laisse entière et sans explication la contradiction dans laquelle la prochaine leçon vous montrera qu'il est tombé.

Toute la connaissance humaine se réduirait aux notions immédiates de perception dont je vous ai entretenus, messieurs, si ces notions, une fois acquises, ne pouvaient être conservées ou rappelées en nous. Mais elles peuvent l'être, et voici comment. L'action des causes extérieures sur le corps ayant pour effet de modifier les parties du corps sur lesquelles elles agissent, l'impression qu'elles y produisent ne disparaît pas toujours entièrement avec l'action des causes; quand cette action a été vive ou répétée, cette impression se continue et survit à l'action, et les parties affectées finissent

par contracter une disposition durable à se replacer dans les conditions de cette impression. Ces traces d'affections se traduisent en idées dans l'esprit, comme les affections elles-mêmes.

Les idées qui correspondent à des traces d'affection, Spinosa les distingue, par le nom d'*images* ou de *souvenirs*, des *idées* proprement dites qui représentent les affections elles-mêmes ; et c'est ce qu'il appelle *imagination* ou *mémoire* dans l'homme.

Un autre fait achève d'expliquer tout le mécanisme de la mémoire, et ce fait, c'est l'analogie qui existe entre les dispositions corporelles qui constituent certaines affections. En vertu de cette analogie, quand nous éprouvons certaines affections analogues à d'autres que nous avons souvent éprouvées et qui ont laissé dans notre corps une disposition à les reproduire, il arrive que les premières déterminent notre corps à se replacer dans les conditions des secondes ; alors, celles-ci se renouvellent mécaniquement ; et, comme elles peuvent à leur tour en éveiller d'autres analogues, il s'ensuit qu'une seule affection peut réveiller la trace d'une foule d'autres ; et de là dans l'esprit, à propos d'une idée, ces suites d'images ou de souvenirs, qui constituent les phénomènes de l'association des idées, de l'imagination et de la mémoire.

Ainsi, notre esprit ne se compose pas seulement, dans un moment donné, des idées des affections présentes de notre corps et de celles qu'elles impliquent : il se compose, en outre, d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs, c'est-à-dire d'idées d'affections passées.

Mais ces idées, comme nous l'avons dit, ont conscience d'elles-mêmes. Or, cette conscience, en les embrassant,

embrasse et comprend aussi le sentiment des convenances et des disconvenances qui existent entre elles, et, par conséquent, entre les choses qu'elles représentent. De là, une nouvelle classe d'idées, qui sont les idées de rapport ou les idées générales : idées ultérieures, et tout à fait distinctes des idées immédiates données par la perception.

Voilà, messieurs, en quoi consiste tout ce travail intellectuel dont je vous parlais tout à l'heure ; vous voyez que la perception en donne les matériaux, et qu'il consiste tout entier dans le rapprochement entre ces matériaux opéré par la mémoire, et dans les comparaisons qui naissent de ce rapprochement.

Mais ce rapprochement et ces comparaisons sont tout à fait mécaniques, et Spinosa a grand soin de le faire remarquer. Il n'y a pas des idées rappelées et comparées d'un côté, et un esprit qui rappelle et qui compare, de l'autre. Des traces d'affection sont fatalement réveillées dans le corps, lesquelles sont fatalement représentées dans l'esprit par les idées, idées qui se comparent fatalement entre elles par le fait fatal de leur rapprochement, d'où résultent des idées, fatalement formées, de leurs convenances et de leurs disconvenances; voilà tout. Il n'y a rien là qui ressemble de près ou de loin à une intervention de l'esprit. L'esprit continue d'être la somme des idées; seulement, cette somme est augmentée d'une nouvelle classe d'idées, rien de plus.

Je n'ai pas besoin de dire que ces idées générales ainsi formées sont soumises à la même loi que les idées immédiates, qu'elles peuvent être rappelées comme ces dernières et engendrer comme elles, par leur rapprochement, des idées plus générales qui, à leur tour, peuvent en produire de plus générales encore, et ainsi de suite ;

il suffit de faire remarquer que toutes ces idées, quel que soit leur degré de généralité, ont le même caractère, qui est de n'être pas des idées immédiates, de simples *perceptions*, mais des idées ultérieures, des *conceptions*, comme dit Spinosa.

Nous avons vu que Spinosa déclare essentiellement inadéquate et confuse toute idée immédiate. Il n'en est pas nécessairement de même, selon lui, des idées ultérieures dont nous venons d'expliquer la formation; celles-ci peuvent être claires et adéquates, et voici pourquoi.

Qu'est-ce que la vérité d'une idée? dit Spinosa; c'est la conformité de l'idée avec la chose représentée; mais la condition de la naissance d'une idée étant l'existence d'un objet qui la suscite, il n'y a pas d'idée sans quelque chose qu'elle représente; il n'y a donc pas d'idée qui n'ait quelque vérité; toute la différence entre les idées, c'est que les unes représentent complétement tout leur objet, les autres incomplétement: les premières sont les idées adéquates; les secondes, les idées inadéquates. Les idées ne sont donc fausses que par ce qu'elles ne contiennent pas; ce qu'elles contiennent est toujours vrai; le vrai est positif, le faux négatif.

Il y a donc identité entre une idée adéquate et une idée complète ou vraie, d'une part, et entre une idée inadéquate et une idée en partie fausse, de l'autre. Mais comment pouvons-nous savoir si une idée est adéquate ou inadéquate? à quel signe, à quel *criterium* le reconnaissons-nous? A l'évidence, dit Spinosa, c'est-à-dire à la clarté. D'où vient, en effet, qu'une idée est confuse? uniquement de ce qu'elle est incomplète, c'est-à-dire inadéquate à son objet; car, si elle représentait tout son objet, elle n'aurait et ne pourrait présenter aucune ob-

scurité. Toute idée claire est donc adéquate, toute idée confuse inadéquate, et réciproquement. C'est donc à leur clarté ou à leur confusion que nous reconnaissons si nos idées sont vraies ou fausses, adéquates ou inadéquates.

Si les idées immédiates ne peuvent être inadéquates, c'est, comme Spinosa l'a démontré, qu'elles correspondent à des objets particuliers, dont nous ne pouvons jamais connaître toutes les circonstances et tous les détails, et c'est parce qu'elles ne peuvent être adéquates, qu'elles sont toutes essentiellement obscures et incomplétement vraies. Ce qui fait, au contraire, que les idées ultérieures peuvent être adéquates, et par conséquent claires, et par conséquent vraies, c'est qu'elles représentent non plus des objets particuliers, et partant très-composés, mais des choses générales, et partant moins complexes que les choses particulières, et d'une complexité de moins en moins grande à mesure qu'elles sont plus générales.

Prenons pour exemple ces faits particuliers qu'on appelle *affections* du corps. Aucune de ces affections ne peut nous être parfaitement connue, précisément parce qu'elle est une certaine affection particulière. Mais supposez en nous, rapprochées par la mémoire, les idées inadéquates d'un grand nombre d'affections: la convenance de ces différentes idées va nous apparaître, et engendrer une idée générale de ce qu'il y a de commun entre toutes ces affections, c'est-à-dire du caractère qui fait que tous ces phénomènes particuliers sont des affections. Or, ce caractère commun et constitutif est infiniment plus simple que chacun des phénomènes particuliers au sein desquels il se trouve; nous pouvons donc par cette raison en avoir une idée beaucoup moins ina-

déquate, et, par conséquent, beaucoup moins confuse et beaucoup moins fausse.

Faites maintenant que cette idée générale d'affection se rapproche d'autres idées générales du même degré qui lui soient analogues : il est évident qu'il sortira de ce rapprochement une idée dont l'objet sera encore plus simple, et qui aura plus de chances encore d'être adéquate, claire et vraie. D'où l'on voit que nos idées sont d'autant plus adéquates, d'autant plus vraies et d'autant plus claires, qu'elles ont un objet plus général, et, par conséquent, qu'elles sont plus générales elles-mêmes.

Telle est, messieurs, autant que j'ai pu la comprendre, la logique de Spinosa. J'ose dire, et vous reconnaîtrez sans peine, qu'elle est parfaitement conséquente à son ontologie. Car s'il n'y a qu'une substance qui se développe par une infinité d'attributs dont les choses particulières qui nous entourent ne sont que les modes infiniment variés, ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire le tout, *Dieu*, est en même temps ce qu'il y a de plus simple et de plus réel ; et ce qu'il y a de plus particulier, c'est-à-dire les corps et les esprits, est en même temps ce qu'il y a de plus complexe et de plus phénoménal. En sorte que ce qui est plus réel et plus simple dans les idées du vulgaire est précisément ce qui est moins réel et plus composé dans celles de Spinosa, et que la réalité et l'unité croissent pour lui dans la même proportion que l'abstraction et la multiplicité pour nous. C'est que le monde pour lui n'est que le développement multiple d'un seul être, tandis que pour nous il est la collection d'une multiplicité d'êtres individuels. La réalité pour nous est dans les éléments du tout ; un nombre quelconque de ces éléments et le tout lui-même ne sont que des abstractions. La réalité, pour Spinosa, est dans le tout

qui est l'être; le reste n'est que phénoménal, et d'autant plus phénoménal qu'il est plus individuel.

Voilà, messieurs, ce que j'avais à vous dire sur la partie métaphysique du système de Spinosa. Je vous exposerai, dans la prochaine leçon, la partie morale de ce système.



SEPTIÈME LEÇON.

SYSTÈME PANTHÉISTE.

Messieurs,

J'ai épuisé dans la dernière leçon ce que je m'étais proposé de vous dire sur la métaphysique et la logique de Spinosa. Je vais, dans celle-ci, essayer de vous donner une idée générale de la partie morale de son système. Les longs développements dans lesquels je me suis laissé entraîner dans la précédente séance m'avertissent que je dois me borner, si je ne veux pas donner dans mon cours une place exagérée à la doctrine de ce philosophe.

Vous vous souvenez, messieurs, que l'âme humaine n'est aux yeux de Spinosa qu'une succession d'idées, lesquelles ne sont elles-mêmes que la représentation des différents changements qui s'opèrent dans le corps humain. Vous vous souvenez aussi qu'il ne faut pas conclure de là qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'une qu'on appelle l'âme, et l'autre qu'on appelle le corps; car, dans la pensée de Spinosa, ces deux choses n'en font qu'une. L'homme est donc une chose à deux faces : la face esprit ou pensée, et la face étendue ou corps; de manière que tout ce qui arrive dans l'homme s'y produit nécessairement sous deux formes, les affections et

les idées, qui expriment de deux manières différentes, mais parallèles, un seul et même développement phénoménal, qui est l'homme. Mais vous savez aussi que, dans les idées de Spinosa, le corps humain n'est qu'un mode déterminé de l'étendue, attribut de Dieu, et l'esprit humain qu'un mode correspondant de la pensée, autre attribut de Dieu. L'étendue qui constitue notre corps et les idées qui constituent notre âme ne sont donc que des portions, des déterminations de l'étendue et de la pensée divine. Vous concevrez donc aussi cette double définition de Spinosa, que l'âme humaine, c'est Dieu, considéré en tant qu'il constitue l'âme, et que le corps humain, c'est encore Dieu, considéré en tant qu'il constitue le corps. Dieu est donc tout à la fois borné en tant qu'il constitue notre corps et notre âme, et infini en tant qu'il ne les constitue pas; sous le premier aspect, sa puissance et sa connaissance sont limitées; sous le second, elles ne le sont pas. Encore une fois, toutes ces phrases mystérieuses de l'éthique deviennent claires quand on sait que les idées qui constituent notre esprit et les modifications qui constituent notre corps (car notre corps est dans la forme et non pas dans la matière) ne sont qu'un fragment d'un double développement de Dieu, du développement de sa pensée et du développement de son étendue. De ce point de vue, il est vrai de dire que Dieu constitue notre corps et notre esprit, et que sa puissance et sa connaissance sont bornées en tant qu'il les constitue. En effet, nous n'avons pas toutes les idées, nous n'en avons que quelques-unes; et, parce que nous n'en avons que quelques-unes, la plupart de ces idées sont inadéquates et confuses. Dieu, en tant qu'il nous constitue, est donc borné dans sa connaissance, a donc des idées inadéquates et confuses;

mais, en lui-même, il ne l'est pas; car, en tant qu'il ne nous constitue pas, il a toutes les idées que nous avons et toutes les autres idées qui servent à rendre claires, adéquates, les idées que nous avons. Et de même, la puissance de notre corps est bornée par les autres corps extérieurs. Dieu, en tant qu'il constitue notre corps, est donc borné dans sa puissance; mais il ne l'est pas en lui-même; car toutes les causes qui bornent notre puissance sont des modes de la puissance divine comme notre puissance elle-même. Quand donc notre corps est borné, c'est Dieu qui se borne lui-même; par conséquent, il n'est pas borné en soi; il ne l'est qu'en tant qu'il constitue notre corps. Il suit de là que toutes les idées qui sont inadéquates en nous ne sont pas inadéquates en Dieu, en tant qu'il ne constitue pas notre esprit, et que toutes les forces qui sont bornées en nous ne sont pas bornées en Dieu, en tant qu'il ne constitue pas notre corps. Ces distinctions paraissent frivoles, et pourtant elles sont nécessaires à l'intelligence de la doctrine de Spinosa.

Les idées étant ce qui constitue notre esprit, il est évident que, plus nous aurons d'idées, et plus ces idées seront claires et adéquates, plus aussi notre esprit aura de perfection, de réalité et d'existence. Cette proposition est d'une évidence arithmétique dans le système de Spinosa. L'âme étant à chaque instant la somme des idées présentes, composez l'âme de vingt idées, elle aura plus d'existence, de perfection, de réalité, que si elle n'en comprenait que dix. Composez-la de vingt idées claires, adéquates et vraies : elle aura plus de perfection, de réalité et d'existence que si elle se composait des vingt mêmes idées, inadéquates et confuses. L'essence de notre âme étant les idées, ce sont les idées

qui constituent sa réalité, son existence, sa perfection ; de manière que notre âme aura d'autant plus de réalité et d'existence et sera d'autant plus parfaite qu'elle aura plus d'idées et que ces idées seront plus claires. En appliquant ce même principe au corps, c'est-à-dire à ce mode de l'étendue sans cesse affecté, borné, limité par les autres corps qui agissent sur lui, on trouvera que notre corps aura d'autant plus de réalité et de perfection, qu'il sera moins limité par les corps extérieurs, c'est-à-dire qu'il se développera avec plus de plénitude et d'aisance en vertu de sa nature propre.

Mais, une fois arrivé à la partie morale de sa doctrine, Spinosa néglige le corps; et ce qui fait l'objet principal de ses études, c'est l'âme, c'est-à-dire l'homme considéré sous la face de la pensée. C'est de la réalité, de la perfection, du bonheur de cette partie de l'homme, que Spinosa s'occupe presque uniquement dans les trois derniers livres de son ouvrage.

Les lois selon lesquelles croissent et décroissent les moyens par lesquels peuvent être augmentés ou diminués l'existence, la réalité, la perfection et le bonheur de l'âme, voilà ce qu'il s'attache exclusivement à déterminer ; et c'est ici qu'il faut le suivre avec attention, si on veut entrevoir les idées fondamentales de sa morale, de sa politique et de sa religion.

Tout être a nécessairement une tendance ou un désir, et cette tendance ou ce désir nécessaire, c'est de persévérer dans ce qui le constitue.

L'essence de Dieu étant d'être, ce désir nécessaire est en lui de persévérer dans l'existence. Or, Dieu enfermant toute existence, et cette existence n'étant bornée ni ne pouvant l'être, puisqu'il n'existe rien hors de lui, il s'ensuit que Dieu est absolument parfait, et, par consé-

quent, complétement heureux. Mais il n'en est pas de même de l'âme humaine.

Comme émanation de Dieu, l'âme humaine participe au désir fondamental et unique qui est en Dieu, et elle aspire aussi à persévérer dans ce qui la constitue ou la fait être. Or, ce qui constitue l'âme étant la connaissance, et, cette connaissance étant bornée, il s'ensuit que le désir fondamental, propre à tout être, de persévérer dans ce qui le constitue, ne peut avoir d'autre objet dans l'âme que la persévérance dans la connaissance, et, puisque la connaissance humaine est bornée, l'extension de la connaissance. Telle est, et telle doit être nécessairement la tendance fondamentale et unique de l'âme humaine. Aussi Spinosa réserve-t-il exclusivement à cette tendance la dénomination de *désir* ; c'est le seul qu'il reconnaisse en nous.

Mais les idées qui constituent l'âme humaine sont bornées, et elles le sont par les causes extérieures qui tendent à en restreindre le nombre et à les rendre inadéquates et confuses ; en d'autres termes, le désir fondamental de notre nature rencontre au dehors des causes favorables ou contraires, mais dont l'action totale et définitive aboutit à déterminer et à limiter notre connaissance. Ces actions, rencontrant en nous le désir fondamental qui s'y trouve, nous réjouissent ou nous attristent, et excitent en nous des amours et des espérances, des aversions et des craintes. De là, des mouvements secondaires, que Spinosa distingue, par le titre de *passions*, du *désir* primitif et fondamental qui existait antérieurement en nous. Cette différence de dénomination est fondée sur cette observation profonde, que ces mouvements secondaires proviennent de l'action des causes extérieures sur nous, et que, par conséquent,

nous sommes passifs dans ces mouvements, tandis que la tendance à persévérer dans ce qui nous constitue sort du fond même de notre nature et s'y développerait encore, quand bien même aucune cause extérieure ne nous affecterait; et c'est là une différence qu'expriment bien les termes de *désir* et de *passions* appliqués par Spinosa à ces deux espèces de mouvements.

Spinosa, tout en distinguant les passions du désir, indique la liaison qui unit ces deux ordres de faits; il est évident, en effet, que si le désir de persévérer dans ce qui nous constitue n'existait pas en nous, les causes extérieures n'y pourraient exciter aucun des mouvements de joie et de tristesse, d'amour et de haine, d'espérance et de crainte, qui constituent les passions. Toutes les passions qui s'élèvent en nous présupposent donc l'existence du désir fondamental qui s'y trouve. Il est évident, de plus, qu'elles ne sont toutes que des traductions diverses de ce désir; toute passion, en effet, est composée des mêmes éléments, c'est-à-dire d'une tristesse ou d'une aversion, d'une joie ou d'un amour, d'une espérance ou d'une crainte; elles ne se distinguent l'une de l'autre que par les causes qui les excitent : or, tous ces mouvements d'aversion et d'amour, de crainte et d'espérance, de joie et de tristesse, ne signifient qu'une chose, le désir de persévérer dans l'être et de l'étendre; toutes ces tendances de notre âme se réduisent donc à une seule, et n'ont toutes qu'un seul et unique objet, qui est la conservation et l'accroissement de l'être ou de la connaissance.

Or, la connaissance étant ce qui constitue notre âme, désirer accroître la connaissance, c'est désirer accroître notre réalité, et diminuer notre imperfection. Rien ne peut donc être plus légitime, plus conforme à la raison,

que la fin à laquelle aspirent et le désir et les passions qui sont en nous. Cette fin, c'est la plus grande réalité, la plus grande perfection de notre être. Tout ce que nous pouvons faire pour atteindre cette fin est donc légitime et bon, et c'est à la poursuivre que consiste la *vertu*. Il y a donc harmonie parfaite entre le bonheur et la vertu, l'un et l'autre consistant dans la plus grande satisfaction possible du désir fondamental qui est en nous et de toutes les passions qui y sont excitées et qui expriment la même chose. Voilà par quel chemin Spinosa arrive à poser en principe que la satisfaction de la passion est le but de la vertu, et que nous sommes d'autant plus vertueux que nous poussons plus loin cette satisfaction, c'est-à-dire que nous sommes plus heureux.

Ainsi, connaissance, existence, réalité, perfection, vertu, bonheur, tout cela est une seule et même chose sous des faces différentes. L'âme se composant d'idées, et la fin légitime de tout être étant de persévérer dans ce qui le constitue, la fin légitime de l'âme c'est la connaissance la plus adéquate et la plus étendue possible. C'est à cette fin, approuvée par la raison, qu'aspirent toutes les passions de l'âme; s'efforcer de l'atteindre, c'est la vertu; y réussir, c'est le bonheur, c'est la perfection, c'est la réalité de l'âme. Telles sont, messieurs, les bases de la morale de Spinosa.

Reste à examiner maintenant quels moyens nous avons à notre disposition, selon Spinosa, pour atteindre à cette fin qui embrasse tout à la fois notre réalité, notre perfection et notre bonheur; et c'est ici que s'élèvent les difficultés que nous avons annoncées dans la précédente leçon, et que se montre la contradiction dont nous ne croyons pas que le système puisse être absous.

Dire, en premier lieu, que toutes les idées qui peuvent

naître en nous ne sont qu'une portion déterminée des idées de Dieu, et que toutes, immédiates ou ultérieures, se produisent nécessairement et fatalement, et affirmer cependant que nous pouvons influer sur leur développement ; établir, en second lieu, que les idées sont les éléments mêmes dont notre esprit se compose, et prétendre néanmoins que notre esprit exerce quelque empire sur la formation de ces idées dont il se compose : voilà ce qu'a fait Spinosa, voilà la contradiction radicale qu'implique son système. Tous ceux qui ont exposé sa doctrine l'y ont trouvée, et aucun ne se l'est expliquée Je n'ai pas été plus heureux ; je me borne donc, messieurs, à constater cette contradiction, et j'arrive à la méthode morale que Spinosa trace à l'âme pour approcher d'aussi près que possible de la fin qu'il lui a posée.

Si la perfection de l'âme réside dans l'étendue et la vérité des idées qui la constituent, l'art moral consiste évidemment à diminuer autant qu'il est possible en nous les idées inadéquates et obscures et à multiplier autant que possible les idées claires et adéquates ; or, le moyen d'y parvenir, selon Spinosa, c'est de détourner notre pensée d'un certain mode de connaissance et de la tourner vers un certain autre. Quel est ce mode préférable de connaissance, et pourquoi est-il préférable ? Voilà, messieurs, ce que je vais essayer de vous expliquer, en vous rappelant certains points de la logique de Spinosa, que je vous ai déjà exposés dans la leçon précédente, mais qui sont assez importants et assez obscurs pour que je ne doive pas craindre de reproduire rapidement ce que je vous ai dit l'autre jour.

Les idées premières de notre esprit, vous le savez, messieurs, ne sont autre chose, selon Spinosa, que la représentation des affections de notre corps, et ces affec-

tions dérivent elles-mêmes de l'action des causes extérieures sur lui. Or, selon Spinosa, ces idées sont essentiellement inadéquates, et cependant elles comprennent à elles seules toutes celles que nous pouvons avoir immédiatement. Elles sont inadéquates d'abord, parce que, pour avoir une idée adéquate d'une affection de notre corps, il faudrait que nous connussions et la nature de notre corps, et celle des causes qui ont agi sur lui. Or, nous ne connaissons et les choses extérieures et notre corps que par ces affections mêmes : nous n'avons donc de notre corps et des choses extérieures que des idées indirectes et essentiellement incomplètes; mais, s'il en est ainsi, l'idée que nous avons de l'affection elle-même est confuse et inadéquate ; les idées que nous avons des affections de notre corps, et par elles de notre corps lui-même et des corps extérieurs, sont donc nécessairement confuses et incomplètes, et la conscience que nous avons de ces idées ne peut pas ne pas l'être à son tour ; de manière que toutes les idées qui nous arrivent immédiatement sont inadéquates. Mais c'est parce qu'il y a en nous des idées inadéquates, qu'il y a en nous des passions; car si toutes nos idées étaient claires et complètes, elle satisferaient complétement notre désir de connaître ; par conséquent nous n'éprouverions ni ces tristesses ni ces joies, ni ces amours ni ces haines, ni ces espérances ni ces craintes, qui constituent toute passion et qui ne naissent que de l'imperfection de nos idées. Or, d'où naît tout mal en nous? de cette même imperfection et des passions qui en résultent, lesquelles nous troublent et nous empêchent d'être heureux. Les idées inadéquates sont donc et le principe de toute passion, et la source de toute misère en nous, et toutes nos idées immédiates ou de perception sont de cette nature.

Maintenant, qu'avons-nous à faire pour arriver à des idées claires et adéquates? Si nous n'avions d'autre moyen de connaître, d'avoir des idées, que la perception des affections de notre corps, nous serions bien embarrassés; toute vertu, tout perfectionnement, seraient évidemment impossibles. Mais indépendamment des idées qui nous sont données par les affections de notre corps, nous pouvons, je vous l'ai dit, nous élever à un autre ordre d'idées, tirées des idées immédiates par le travail ultérieur de notre esprit. En effet, toute trace des affections corporelles d'où naissent les idées immédiates ne disparaît pas avec l'action des causes extérieures qui les ont produites. Les parties affectées du corps contractent une disposition à reproduire le mouvement qui constitue ces affections, et elles le reproduisent quand des affections analogues viennent à être excitées; de là, à propos d'une affection, la reproduction dans le corps d'une foule d'affections enchaînées l'une à l'autre par l'analogie, et, dans l'esprit, à propos d'une idée, des séries d'images et de souvenirs, correspondant à ces affections réveillées; de là, en d'autres termes, en nous, la présence simultanée d'une foule d'idées diverses, les unes, idées proprement dites, les autres images ou souvenirs.

De ce concours d'idées en nous résulte le fait de la comparaison de ces idées entre elles; et du fait de cette comparaison une nouvelle classe d'idées, qui ne représentent plus telle affection, telle chose extérieure, notre corps ou notre esprit dans un moment donné, mais ce qu'il y a de commun entre plusieurs affections, plusieurs choses extérieures, différents états de notre corps et différents états de notre esprit.

Or, si vous voulez y faire attention, ce qu'il y a de

commun entre toutes les affections, c'est l'essence même de l'affection ; ce qu'il y a de commun entre les différents corps extérieurs et les différents états du nôtre, c'est l'essence même de tout corps ; et ce qu'il y a de commun entre les différents états de notre esprit, c'est l'essence même de notre esprit et de tout esprit.

Or, si c'est une chose très-compliquée qu'une affection particulière, qu'un corps particulier, qu'une situation particulière de notre corps ou de notre esprit, et dont il est impossible que nous ayons des idées adéquates et par conséquent claires, il n'en est pas de même de l'essence de toute affection, de tout corps, de tout esprit. Les caractères qui constituent l'essence d'une chose, étant peu nombreux et se retrouvant nécessairement dans toute idée particulière qu'on peut avoir de cette chose quelque inadéquate que soit cette idée, ressortent facilement de la comparaison de plusieurs de ces idées particulières; en sorte qu'il est aisé d'avoir une idée adéquate de ces caractères, et par conséquent de l'essence qu'ils constituent. Cette classe d'idées qui représentent l'essence des choses et qui naissent de la comparaison des idées particulières et immédiates, les idées générales en d'autres termes, peuvent donc être facilement adéquates et partant claires; et c'est ce qui fait que, tandis que nous ne pouvons jamais avoir une idée adéquate d'aucune affection particulière, d'aucun corps extérieur, d'aucune situation donnée de notre esprit ou de notre corps, nous pouvons avoir une idée parfaitement adéquate d'une affection en générale, et de ce qui constitue tout corps, l'étendue, ou tout esprit, la pensée. Mais, si cela est vrai des idées générales immédiatement tirées des idées particulières, cela l'est bien plus encore des idées plus générales qui naissent de la

comparaison d'idées moins générales; en sorte que la propriété d'être adéquates, d'être claires, d'être vraies, croît dans les idées en raison de leur généralité, et devient absolue et complète dans les idées universelles.

En appliquant cette loi au perfectionnement de notre esprit, il en résulte la méthode tout à la fois logique et morale que voici.

Si vous vous attachez aux idées particulières qui vous sont données par le flot mouvant des choses qui passent, vous n'aurez que des connaissances inadéquates et obscures; vous resterez donc au plus bas degré de réalité et de perfection possible; et de plus, ces idées éminemment inadéquates et obscures excitant au plus haut degré en vous toutes les passions qui troublent l'âme, vous serez aussi malheureux que possible.

Il faut donc, si on veut s'arracher à cet état extrême d'imperfection et de misère, tourner sa pensée vers les idées générales qui sortent de la comparaison des idées particulières, et qui, représentant l'essence des choses, ont plus de chance d'être adéquates et claires, et marcher aussi avant que possible dans cette route. En la suivant, on ne peut manquer de s'élever d'abord aux idées générales des attributs de Dieu, et ensuite à l'idée universelle de Dieu même, dernier terme de la connaissance humaine, puisqu'elle représente à la fois ce qu'il y a de plus simple et de plus total, le principe, la substance éternelle, nécessaire, immuable et infinie de tout ce qui existe.

Cette vue conduit naturellement Spinosa à distinguer trois degrés dans la connaissance. Au premier degré, la connaissance ne se compose que des idées particulières et immédiates, telles que les donne la perception des affections du corps. La foule ne s'élève guère plus haut,

et de là les idées confuses, les passions et la misère du commun des hommes. Au second degré, la connaissance humaine se compose de ces idées générales qui sortent des données de l'expérience, et qui, selon qu'elles sont plus ou moins nettement conçues, représentent d'une manière plus ou moins adéquate quelques-uns des attributs infinis, éternels, immuables de Dieu. Au troisième degré, la connaissance se concentre enfin dans une idée supérieure à toutes les idées générales, l'idée absolue et universelle de Dieu même. Il n'appartient qu'aux sages qui consacrent leur vie à la méditation d'atteindre à cette hauteur et de s'y reposer. Là, en effet, mais là seulement, est le repos. Car, Dieu étant le principe et la raison de tout, l'idée de Dieu est non-seulement plus simple que toute autre, mais elle est encore une lumière qui éclaire et complète toutes les autres idées; en sorte qu'aucune ne peut être entièrement adéquate que par elle. Qui n'a pas compris Dieu, en d'autres termes, ne peut rien comprendre parfaitement; la raison du particulier étant dans le général, et celle du général dans l'universel, la conception de Dieu est impliquée dans toute autre conception, et il reste dans toute conception quelque chose d'obscur et d'incomplet tant que Dieu n'est pas conçu. Il n'y a donc de connaissance parfaitement adéquate et parfaitement claire pour nous que dans l'idée de Dieu; en elle donc est pour l'esprit la plus haute réalité, la plus grande quantité d'existence, la souveraine perfection, le souverain repos et le souverain bonheur; elle seule, par conséquent, peut éteindre les passions et satisfaire complétement le désir fondamental de connaître qui est en nous; de telle sorte que la perfection et le bonheur absolus seraient possibles pour l'homme dans cette vie,

si l'homme pouvait avoir de Dieu dans cette vie une idée complète. Mais sa faiblesse ne peut y parvenir. Nous avons bien une idée adéquate de l'essence de Dieu ; mais l'infinité des attributs par lesquels cette essence se développe, et l'infinité des modes de ces attributs, nous échappent ; de ces attributs, deux seuls nous sont accessibles, et nous ne connaissons qu'une faible partie des modes mêmes de ces deux attributs. L'idée complète de Dieu serait la science universelle, car Dieu contient tout ce qui est et peut être ; mais cette science n'existe qu'en Dieu, car lui seul se connaît complétement.

Telle est, messieurs, la voie tracée à l'homme par Spinosa pour arriver à la plus haute perfection et à la plus haute félicité possibles. Vous voyez qu'elle est en même temps celle que l'esprit doit suivre pour arriver à la plus haute science possible, et cela devait être, puisque, d'après Spinosa, l'âme se composant d'idées, la science et la perfection de l'âme sont ce point de vue une seule et même chose. La logique et la morale sont donc identifiées dans ce système ; et la méthode qui mène au bien est précisément celle qui mène au vrai.

Il me reste à montrer comment cettte voie est en même temps pour l'âme celle de l'immortalité. C'est ici peut-être le point de vue le plus singulier et le plus original de ce vaste système ; ce sera le dernier que je toucherai.

Je vous l'ai déjà dit bien des fois, messieurs, la condition de toute idée c'est d'avoir un objet ; l'idée n'étant qu'une représentation, sans objet représenté il n'y a pas d'idée. Il suit rigoureusement de ce principe qu'aussi longtemps que nos idées ne représentent que les affections de notre corps et ce qu'impliquent ces affections,

c'est-à-dire notre corps lui-même et les corps extérieurs, nos idées n'existent que par l'existence de ces affections, laquelle présuppose elle-même celle de notre corps. S'il arrivait donc que notre corps vînt à être supprimé, sa suppression, entraînant celle des affections, entraînerait également celle de toute nos idées; et comme notre âme est la collection des idées qui sont en nous, notre âme serait par là même entièrement anéantie. Il suit de là que, chez tous les hommes qui n'ont que des idées particulières ou de perception, la mort de l'âme résulte de celle du corps et en est la conséquence nécessaire; en sorte que, pour eux, il n'y a aucune immortalité possible.

Mais faites que du sein de ces idées particulières vous dégagiez par le travail intellectuel les idées générales qui y sont impliquées, et rendiez ainsi visible pour vous ce qui est au fond de tous les objets et de tous les phénomènes particuliers, savoir l'essence des choses, ou les attributs de Dieu qu'il nous est donné de concevoir: alors, bien que notre corps vienne à être détruit, des objets restent après lui à la pensée humaine, qui continuent de rendre possibles certaines idées en elle. Les idées qui composent notre âme ne s'évanouissent donc pas toutes avec le corps dans cette hypothèse; une partie seulement de notre âme disparaît, celle qui représentait les choses particulières; l'autre subsiste et survit.

Mais allez plus loin, et supposez que de l'idée des attributs de Dieu vous vous soyez élevé à l'idée de Dieu lui-même; voilà un objet éternel, infini, immuable pour la pensée humaine, qui reste éternellement pour elle une matière d'idées, et d'idées adéquates et nombreuses; car du sein de l'idée de Dieu en sortent une foule d'autres qu'elle contient, et qui se multiplient à mesure

qu'on la contemple plus longtemps. De là donc une foule d'idées qui restent possibles même après la mort du corps, et une quantité d'existence pour l'âme, inaccessible à toute destruction et à toute altération.

Mais de qui dépend-il qu'il en soit ainsi à l'heure de notre mort? de nous, messieurs, puisqu'il dépend de nous de détourner notre pensée des choses particulières, pour l'élever aux choses générales et l'y attacher. Notre immortalité dépend donc de nous; elle est un fruit de la vertu, comme la perfection, comme le bonheur. C'est à nous de créer, pour ainsi dire, durant cette vie un objet de pensée autre que notre corps et que tous les corps qui nous entourent, objet qui reste quand notre corps disparaîtra, et avec lui la possibilité des affections, et avec ces affections la possibilité de percevoir les autres corps qui nous entourent; et nous y parviendrons, si nous détournons notre pensée des choses qui passent, pour les porter sur celles qui, existant éternellement, demeureront toujours, et, en demeurant toujours, feront demeurer avec elles une partie de notre âme, c'est-à-dire quelques-unes des idées qui la composent.

Telle est, messieurs, la singulière opinion de Spinosa sur l'immortalité de l'âme, et vous voyez combien, la possibilité de diriger son esprit une fois admise, elle est conséquente à sa doctrine. Il en résulte que les âmes humaines ont une réalité très-inégale et qui varie avec la nature comme avec le nombre des idées qui les composent. Les âmes entièrement composées d'idées immédiates n'ont qu'une très-faible réalité et périront avec le corps. Quant aux autres, la somme des idées qui les constituent se trouve à chaque instant partagée en deux parties : l'une périssable, composée des idées qui repré-

sentent les choses individuelles et particulières, et qui sont toutes inadéquates et confuses ; l'autre immortelle, composée d'idées adéquates et claires, qui représentent les choses qui ne passent pas, c'est-à-dire les attributs de Dieu, et Dieu lui-même. Dans un moment quelconque, notre réalité, notre perfection, notre bonheur, sont toujours en raison directe de la quantité de ces dernières idées, et en raison inverse de la quantité des autres. Notre perfection, notre bonheur, notre réalité, croissent donc avec la somme de nos idées adéquates; et, comme cet accroissement dépend de notre vertu, notre quantité d'existence pendant la vie, et notre immortalité après, en dépendent ; en poursuivant notre fin, nous augmentons donc non-seulement notre bonheur et notre perfection, mais la somme et la durée de notre existence.

Tels sont, messieurs, quelques-uns des principaux points de la doctrine morale de Spinosa. Je crois devoir le rappeler encore, je ne suis pas capable de mettre d'accord cette partie de ses opinions avec les principes qu'il a professés sur Dieu et sur l'homme et que je vous ai exposés dans la dernière leçon. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que ces deux parties de son système coexistent, et j'ai dû vous donner une idée de la seconde comme de la première, afin de ne pas laisser incomplète cette rapide exposition. Il le fallait d'ailleurs pour vous préparer à l'intelligence du droit naturel de Spinosa, que je vous exposerai plus tard, et pour vous expliquer comment il y a un droit naturel dans la doctrine panthéiste la plus vaste, la plus absolue, et, malgré la contradiction que nous y avons constatée, la plus rigoureuse qui ait jamais été élevée par la main d'un philosophe.

J'en ai fini, messieurs, avec la forme particulière que Spinosa a donnée au panthéisme; mais j'oublierais le but primitif et principal de cette exposition, si, avant de passer à d'autres systèmes, je ne dégageais pas de cette forme toute spéciale le caractère constitutif de la doctrine elle-même, et si je ne vous montrais pas, qu'en vertu de ce caractère indélébile, tout panthéisme conduit rigoureusement à la négation de toute liberté dans l'homme, et, par conséquent, à l'impossibilité qu'il existe pour lui une loi obligatoire.

Un des caractères essentiels et constitutifs du panthéisme, messieurs, c'est de supprimer toutes les causes particulières et de concentrer toute causalité dans un seul être, qui est Dieu. Ce caractère dérive d'un autre plus essentiel encore à tout panthéisme, et qui consiste à supprimer tous les êtres particuliers pour concentrer l'existence tout entière dans un seul être, qui est Dieu. S'il n'y a qu'une seule substance, il n'y a qu'une seule cause; car, hors de la substance, il ne peut y avoir que des phénomènes, et les phénomènes peuvent transmettre l'acte, ils ne sauraient le produire. Tout panthéisme, posant donc en principe qu'il n'y a qu'un être et une cause, et que l'univers entier n'est qu'un vaste phénomène, concentre nécessairement en Dieu toute liberté, si toutefois il la lui accorde, et la dénie nécessairement à tout le reste. L'homme et tous les êtres qui peuplent la création perdent donc leur qualité d'*êtres* et de *causes*, et ne sont plus que des attributs ou des actes de la substance et de la cause divine. Dépouillé de toute causalité propre, l'homme l'est par là même de toute liberté; par conséquent il ne peut y avoir pour lui ni règle obligatoire, ni règle facultative de conduite. Telles sont les conséquences évidentes et nécessaires du

panthéisme ; et tout panthéiste, qui les méconnaît ou les dénie, ou ne comprend pas son opinion, ou lui est volontairement infidèle.

Ainsi, là où le panthéisme arrive à la pratique, comme dans l'Inde par exemple, il mène droit ou à la passivité ou à la licence. Les hommes élevés dans cette doctrine, se considérant comme des phénomènes et tout ce qu'ils peuvent faire comme des actes de Dieu, tiennent toutes les actions pour indifférentes ; ce qui les conduit, ou à se permettre sans remords les actions les plus détestables, ou à ne pas agir et à s'abandonner avec insouciance aux mouvements de cet océan au sein duquel ils ne sont qu'une goutte imperceptible et sans valeur. Tels sont les fruits que cette doctrine a toujours portés en Orient ; et ces fruits sont légitimes ; le panthéisme ne saurait les désavouer.

Vous le voyez donc, messieurs, j'ai eu raison de classer le système panthéiste parmi ceux qui rendent impossible *a priori* l'existence d'une loi obligatoire pour l'homme ; et s'il suffisait qu'une doctrine arrivât rigoureusement à cette conséquence pour être démontrée fausse, le panthéisme serait condamné. Mérite-t-il réellement de l'être, messieurs ? Comme la doctrine de la nécessité, comme le mysticisme, le panthéisme repose-t-il sur une erreur ? Cela est incontestable à mes yeux, et quelques mots me suffiront pour vous indiquer le point de départ de cette doctrine dans la nature humaine, et son vice fondamental.

Il y a en nous deux espèces de connaissances, qui dérivent de deux sources distinctes. Quand nous appliquons nos facultés perceptives à la partie de la réalité qui est à notre portée et que nous pouvons atteindre, il en résulte dans notre esprit des idées ou des notions

qui sont l'image de ce que nous avons observé. De là, une première espèce de connaissances qui viennent de l'observation, et dont le caractère est de représenter ce que l'observation a atteint, c'est-à-dire ce qui est. Si toutes nos connaissances étaient de cette nature, nous posséderions bien des vérités particulières et même générales, qui exprimeraient une partie de ce qui est et de ce qui arrive, mais il est évident que nous n'en posséderions aucune qui atteignît et exprimât ce qui doit être, c'est-à-dire non-seulement une partie de ce qui est et de ce qui arrive, mais tout ce qui peut être et tout ce qui peut arriver. Or, qu'il y ait en nous des connaissances dont la vérité atteigne tous les cas possibles, embrasse tous les temps, représente non-seulement la partie de la réalité que nous avons observée, mais toute la réalité, c'est là, messieurs, ce qui est incontestable ; et il ne l'est pas moins que de pareilles notions ne peuvent nous avoir été données par l'observation, laquelle ne tombe jamais que sur une partie déterminée et circonscrite de la réalité, et par conséquent ne peut jamais produire qu'une notion particulière et limitée.

Aussi ces notions universelles sortent d'une autre source, qui est la raison. A l'occasion des faits qui sont, et que notre observation saisit, notre raison conçoit tout à coup d'autres faits qui ne peuvent pas ne pas être, et qui, ne pouvant pas ne pas être, ont toujours été et seront toujours ; et de là des vérités qui ne sont limitées à aucun temps, à aucun lieu, et qui s'appliquent à tous les cas possibles. Telle est cette vérité, par exemple, que tout fait qui commence d'exister a une cause, vérité que notre raison conçoit subitement en voyant un fait se produire, et qui, une fois conçue, s'étend à tous les cas, à tous les temps, à tous les lieux, nous paraît uni-

verselle, absolue, sans exception possible, nous semble, en un mot, représenter et exprimer non-seulement ce qui est, mais ce qui doit être et ne peut pas ne pas être.

Il y a donc en nous deux espèces de connaissances et deux sources distinctes de connaissances : d'une part, des connaissances particulières et générales, qui représentent ce qui est, et que nous obtenons par l'observation ; d'autre part, des connaissances universelles et absolues, qui représentent ce qui doit être, et qui sont le fruit de la raison, qui les conçoit *a priori*.

Or, messieurs, en appliquant aux vérités de cette dernière espèce, c'est-à-dire aux principes absolus conçus *a priori* par notre raison ainsi qu'aux notions qu'ils contiennent, le raisonnement, qui est tout autre chose que la raison, et en tirant de ces principes les conséquences logiques qui en dérivent, on arrive à une idée du monde, qui ne s'accorde nullement avec celle qu'on en obtient quand on interroge à la fois et cette même raison concevant *a priori* ce qui doit être, et l'observation constatant une partie de ce qui est.

Or, c'est précisément de la première de ces deux manières que procède tout philosophe panthéiste. Le panthéiste prend les principes absolus, conçus *a priori* par la raison, et les notions de cause, d'être, de temps, d'espace, etc., qui sont comprises et impliquées dans ces principes ; puis, appliquant à ces prémisses le raisonnement, il en déduit logiquement ce que doit être la réalité, sans tenir le moindre compte des dépositions de l'observation qui dévoile directement à tout homme une partie de ce qu'elle est.

Si c'est là le procédé du panthéisme, c'est là aussi le principe de la fausse idée qu'il nous donne des choses. Si Dieu eût voulu que nous connussions son ouvrage

par la seule raison, il n'aurait pas mis en nous cette autre faculté qu'on appelle l'observation ; que s'il nous a donné cette dernière faculté et nous inspire d'ajouter foi aux notions qu'elle engendre, il faut que ces notions ne soient pas inutiles ; il faut qu'elles soient destinées à entrer comme élément et à jouer quelque rôle dans la connaissance que nous devons acquérir de la réalité ; il faut, en un mot, que ces notions aient pour fin de modifier en quelque chose celles que nous donnerait de la réalité le simple raisonnement appliqué aux principes *a priori* conçus par la raison.

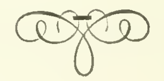
Or, ce concours de l'observation, le panthéisme le repousse ; cette correction apportée par elle au système tout idéal qui émane des données de la raison, le panthéisme la rejette : elle ne se trouve pas dans l'idée qu'il nous donne du monde. Là est le vice, le vice radical du panthéisme ; et, quand on veut l'attaquer, c'est là qu'il faut frapper et non ailleurs. Il faut chercher en quelles contradictions il se met avec l'observation et de quel droit il la méprise ; et, si ce droit de la mépriser il ne l'a pas, et, si la correction que l'observation ferait aux idées pures de la raison il ne l'admet pas, nous avons le droit de lui dire qu'il n'interroge pas l'intelligence humaine tout entière, mais que, la mutilant, il demande à une de ses facultés une image du monde que peut seule donner fidèlement le concours de toutes les facultés mises en nous pour le connaître. Je me borne à cette simple observation ; c'est dans cette voie qu'il faut entrer, c'est par là qu'il faut prendre le panthéisme, quand on veut le réfuter.

Telle est, messieurs, et je vous en demande pardon, toute la réfutation que le plan de ce cours me permet de vous donner du panthéisme. Quand j'arriverai aux

systèmes qui ont tiré de l'analyse même des faits moraux des opinions qui détruisent ou qui altèrent la véritable idée du droit naturel, je réfuterai fort au long ces systèmes : ceux-là sont, en effet, de véritables systèmes sur le droit naturel, et, dans un cours qui a le droit naturel pour objet, ils exigeront une telle réfutation; mais, à l'égard des doctrines qui, comme celles que je vous expose à présent, ne détruisent le droit naturel qu'en vertu d'opinions extérieures aux faits moraux, je dois nécessairement être plus court. Si je voulais réfuter ces doctrines en elles-mêmes et d'une manière un peu digne de leur grandeur, il n'en est aucune à laquelle je ne dusse consacrer plusieurs leçons, ce qui détruirait toutes les proportions de ce cours et prolongerait indéfiniment votre attente. Je dois donc, à l'égard de ces systèmes, vous signaler seulement les conséquences morales qu'ils impliquent, puis, après avoir dégagé d'une manière nette l'idée fondamentale sur laquelle ils reposent, me borner à vous indiquer le vice de cette idée et le point précis par où elle est infidèle à la vérité des choses. C'est dans ces limites que j'ai renfermé toutes mes observations sur le système de la nécessité et sur le système mystique; c'est aussi dans les mêmes limites que j'ai dû renfermer les remarques que je viens de vous soumettre sur le système panthéiste.

Je ne veux pas terminer cette leçon, messieurs, sans m'excuser de vous avoir retenus aussi longtemps sur des idées aussi subtiles que celles qui composent le système de Spinosa : mais on parle tant de ce système, il est cité si souvent par des gens qui n'ont jamais ouvert les ouvrages de ce grand métaphysicien, que j'ai été bien aise de profiter de l'occasion qui m'était offerte d'en donner une idée à ceux qui veulent bien suivre mes leçons dans

cette Faculté. Ils verront, par cette esquisse très-réduite, et cependant si compliquée encore et si difficile à saisir, combien on est léger lorsque l'on atteste Spinosa à tout propos et avec une confiance si entière. Je déclare que je ne connais rien de plus difficile en métaphysique que de se faire une idée précise du système exposé dans l'*Éthique* de Spinosa ; et, si l'on me demandait une exposition détaillée et complète de ce système, ce ne serait pas quelques leçons, mais un cours de six mois, qu'il me faudrait pour la donner.



HUITIÈME LEÇON.

SYSTÈME SCEPTIQUE.

Messieurs,

Dans les deux précédentes leçons, je vous ai montré le système panthéiste sous la forme que lui a donnée Spinosa ; puis, écartant ce que cette forme a de particulier, j'ai essayé de dégager les principes essentiels et fondamentaux de ce système, et de vous montrer, d'une part, comment ces principes sapent toute morale, et, de l'autre, quel est le vice radical qui autorise la saine philosophie à les rejeter. J'en ai donc fini avec le panthéisme, messieurs, et en commençant cette leçon je puis arriver immédiatement au système sceptique, le quatrième et le dernier de ceux que je dois examiner.

Il n'est pas dans la nature des races occidentales, messieurs, de mépriser la réalité et de lui substituer facilement les pures conceptions de la raison, ou les rêves chimériques de l'imagination ; les races européennes sont douées, en général, d'un esprit positif, exact, observateur. Il n'en est pas de même des races orientales : des dispositions contraires les inclinent davantage au mysticisme et au panthéisme. Le sceptisme a donc pris comparativement dans le développement de la philosophie européenne, depuis sa naissance en Grèce jus-

qu'à nos jours, une place beaucoup plus grande que le panthéisme ; et tandis que ce développement n'a donné à ce dernier système qu'un nombre assez limité de partisans, il a produit une multitude incroyable de sceptiques. D'un autre côté, il n'y a qu'une manière d'être panthéiste, mais il y en a mille d'être sceptique. En effet, on peut attaquer la certitude de la connaissance humaine de mille façons différentes, et, satisfait de celle qu'on a rencontrée, se croire victorieux et en conclure le scepticisme. Par ces deux raisons, l'exposition complète des bases du scepticisme, telles qu'elles ont été posées depuis deux mille ans dans la philosophie européenne, est une entreprise infiniment moins simple, et qui exigerait infiniment plus de détails, que celle que je vous ai donnée du système panthéiste. Je vais néanmoins chercher dans cette leçon à résumer d'une manière rapide et concise, non pas tous les arguments des sceptiques contre la certitude des connaissances humaines, mais les principaux chefs auxquels tous ces arguments se rapportent. Je vous prie, messieurs, de vouloir bien me suivre avec quelque attention.

La connaissance humaine est quelque chose d'intermédiaire entre l'esprit qui connaît et la réalité qui est connue ; elle est, en d'autres termes, la représentation, l'image de la réalité dans notre intelligence. Il y a donc trois choses à distinguer dans le fait de connaître : le sujet de la connaissance, c'est-à-dire l'intelligence qui l'obtient ; l'objet de la connaissance, c'est-à-dire la réalité qu'elle représente à l'intelligence ; et enfin la connaissance elle-même, qui est la représentation, dans l'esprit, de la réalité qui n'y est pas. Cela posé, la connaissance est vraie, si elle est la représentation fidèle de l'objet ; elle est fausse, si elle en est la représentatiou

infidèle. Tout effort de ceux qui veulent établir que nous ne savons rien de certain doit donc tendre, et tendre uniquement, à montrer que la connaissance humaine n'est pas une représentation fidèle de son objet ; et ceux qui veulent maintenir la certitude des connaissances humaines doivent s'efforcer de prouver le contraire.

Tel est le champ de bataille sur lequel le scepticisme et le dogmatisme se rencontrent. Tout entre eux se réduit à cette question : « La connaissance humaine est-elle ou n'est-elle pas une représentation fidèle de la réalité? » et, comme dans tout acte de la faculté de connaître il y a trois choses, la connaissance elle-même, le sujet qui l'obtient, et l'objet qu'elle représente, la prétention des doctrines sceptiques a été de prouver, par la triple analyse et de la connaissance humaine et de la réalité qu'elle représente et de l'intelligence qui l'obtient, qu'il est impossible de résoudre affirmativement cette question.

La nature de la connaissance, la nature de l'objet de la connaissance, et la nature du sujet de la connaissance, telles sont les trois sources d'où doivent nécessairement découler, et d'où découlent effectivement, tous les arguments sceptiques. Vous allez voir tous ces arguments se dérouler l'un après l'autre sous ces trois chefs : je me bornerai aux principaux, et je commencerai par ceux qui dérivent de la nature même de la connaissance.

Le premier défaut de la connaissance humaine, messieurs, c'est d'être incomplète, et ce défaut est incontestable. Personne, en effet, n'a jamais eu la témérité de croire ou d'affirmer qu'il fût donné à l'homme d'arriver à une science complète des choses; cela est évidemment impossible; c'est une ambition à laquelle l'huma-

nité renonce sans effort. Il y a plus : elle reconnaît sans peine que ce qu'il lui est donné de connaître n'est que bien peu de chose auprès de ce qu'elle ignorera toujours, et qu'ainsi sa connaissance est très-incomplète.

Or, si la connaissance humaine est nécessairement incomplète et très-incomplète, quelle foi mérite cette connaissance? Ne faut-il pas, pour que chaque élément d'une connaissance soit parfaitement conçu et compris, que tous les autres éléments de la même connaissance existent dans l'intelligence? Car toute partie de la réalité soutient certains rapports avec les autres; et, quand on ne connaît pas ces autres parties et les rapports qui les unissent avec celle qu'on connaît, on n'a de celle-ci qu'une connaissance inexacte, connaissance, par conséquent, à laquelle il est impossible de se fier. Ainsi, de ce seul caractère que la connaissance de l'homme est incomplète découle un premier argument contre la foi que nous lui accordons aveuglément.

Mais oublions l'imperfection de cette connaissance, et étudions les caractères qu'elle présente; que voyons-nous? Nous voyons que cette connaissance incomplète n'a aucune fixité. Sur la même question, l'humanité passe, à mesure que les siècles se succèdent, d'une opinion à une autre, sans jamais s'arrêter à aucune. Cette mobilité dans les opinions de l'humanité se retrouve dans celles de chaque nation. Ce qu'on appelle la vie d'une nation n'est autre chose qu'une transformation perpétuelle de ses idées sur les choses les plus importantes. Cette mobilité va plus loin encore, elle atteint l'individu comme elle atteint les nations, comme elle atteint l'humanité; quelque courte que soit la vie, quelque rapide que soit le passage de l'homme sur cette terre,

de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr à la vieillesse, d'année en année, de mois en mois, de semaine en semaine, ses opinions s'altèrent, se modifient, se transforment en tout et sur tout : en sorte qu'il y a mobilité dans l'individu comme dans la collection, et dans la collection comme dans le tout.

Ce n'est pas tout, messieurs ; cette mobilité des opinions humaines dans le temps devient, si je puis parler ainsi, diversité dans l'espace. Prenez l'humanité dans un siècle donné, et considérez-la dans les différentes nations qui la composent : vous trouverez, sur les points les plus importants, entre ces différentes nations, une prodigieuse diversité d'opinions ; vous verrez que celles de l'Amérique ne pensent pas comme celles de l'Europe, ni celles de l'Europe comme celles de l'Asie ; vous verrez que des nations voisines qui ne sont séparées que par un fleuve, une montagne, une ligne imaginaire, professent sur une même question des idées toutes différentes ; et cette diversité, vous la retrouverez dans le sein de chaque nation, dans le sein même de chaque famille, entre les différents individus qui la composent. Et ce ne sont pas seulement des nuances qui distinguent l'une de l'autre ces opinions qui se succèdent dans le temps, ou qui coexistent dans l'espace ; souvent la diversité va jusqu'à la contradiction. Il arrive que ce qu'on pense en un lieu, en un siècle, est précisément le contraire de ce qu'on pense en un autre lieu, en un autre siècle. Et cependant il s'agit des mêmes questions sur la même réalité !

Si la connaissance humaine, dans son développement naturel, présente à l'observateur un semblable spectacle, que s'ensuit-il, messieurs ? Ne s'ensuit-il pas rigoureusement que cette réalité, qui est l'objet de la con-

naissance, et que, pour être vraie, la connaissance doit représenter fidèlement, apparaît diversement, contradictoirement aux intelligences humaines, selon les temps, les lieux, les circonstances, les individus? Or, à laquelle de ces empreintes, à laquelle de ces représentations de la réalité, donnerons-nous le nom de vérité? A laquelle nous confierons-nous? Croirai-je sur tel point à l'opinion qu'avaient les Grecs, ou à celle qu'ont eue les Romains, ou à celle que nous avons? préférerais-je, sur tel autre, notre opinion à celle des Chinois, ou celle des Chinois à celle des sauvages de l'Amérique? Toutes ces opinions ne sont-elles pas également des connaissances humaines? N'existent-elles pas également dans des intelligences humaines? A quel titre préférerai-je celle-ci à celle-là? A quel titre accorderais-je ma foi à l'une, et la refuserais-je à toutes les autres? Il n'y a évidemment aucun motif légitime de choisir; et pourtant je ne puis croire qu'à cette condition. Donc je n'ai pas le droit de croire, donc je ne dois pas croire.

En passant maintenant, messieurs, du spectacle que nous offre la connaissance humaine à l'objet même de cette connaissance, les motifs de doute ne sont pas moins puissants.

En effet, l'objet de la connaissance, ou la réalité, se compose d'une partie que l'observation saisit et d'une autre qu'elle ne saisit pas; la surface se montre à nos yeux, mais la surface seulement; le fond leur échappe. Il y a donc deux éléments, si je puis parler ainsi, dans l'objet de la connaissance : l'élément apparent et l'élément caché, la surface et le fond, les qualités et les effets d'une part, la substance et les causes de l'autre.

Or, de ces deux éléments, celui que nous atteignons, la surface, est ce qu'il y a au monde de plus changeant,

de plus mobile, de plus variable. En effet, vous savez à quelles modifications, à quelles transformations perpétuelles sont soumis tous les corps, tous les êtres animés ou inanimés qui peuplent cette vaste création. Il n'y a pas un corps qui ne subisse incessamment l'action de mille causes différentes, lesquelles, de minute en minute, de semaine en semaine, de mois en mois, d'année en année, l'altèrent, le changent, le transforment, ne le laissent pas un seul moment le même. Cette surface des objets que nous saisissons n'est donc point un objet stable et permanent. Loin de là, messieurs, c'est une chose qui coule et ne reste pas, c'est un flot qui succède à un flot, une apparence fugitive qu'une autre remplace pour être remplacée à son tour. Et que peut représenter une connaissance donnée par l'observation, sinon l'une de ces apparences éphémères? Le lendemain du jour où nous l'avons acquise, l'heure qui suit celle où nous l'avons obtenue, la minute qui succède à celle où nous l'avons formée, cette connaissance ne représente donc plus rien qui subsiste et qui soit. La notion acquise et déposée dans notre esprit ne peut être fidèle qu'au moment même où elle est acquise; le moment suivant elle cesse de l'être; car la chose qui en fut le type est déjà passée, une autre lui a déjà succédé.

Et s'il en est ainsi de la connaissance de la surface qui se montre à nos yeux, que doit-il en être de celle du fond qui leur échappe? On ne peut expliquer l'acquisition de cette dernière connaissance que de deux manières : ou nous la concluons de celle de la surface, ou notre raison la conçoit *a priori*. Admettons la première manière, messieurs; est-ce, je vous le demande, une conclusion légitime que celle qui se tire de la partie variable, accessoire, d'une chose à la partie fixe et princi-

pale de cette chose? Car ce que nous observons de la réalité n'en est pas seulement la moindre partie, c'en est encore la partie la moins importante, la partie essentiellement secondaire. Que sont les qualités comparativement à la substance; les effets comparativement à la cause; le fini, le passé, le variable, comparativement à l'infini, au durable, à l'immuable? Évidemment les prémisses du raisonnement ne peuvent contenir, ne peuvent rendre légitimement les conséquences qu'on prétend en tirer. Mais ces prémisses elles-mêmes, les avons-nous? ne venons-nous pas de voir que nous n'avions, que nous ne pouvions avoir aucune connaissance véritable de la surface des choses; que celle que nous pensions en avoir ne représentait déjà plus rien au moment où nous venions de l'acquérir? Quand donc les prétendues prémisses du raisonnement seraient suffisantes, il resterait vrai de dire que nous ne les avons pas.

Si, au contraire, nous concevons *a priori* la partie de la réalité qui échappe à l'observation, quelle est l'autorité d'une pareille conception? Qu'est-ce autre chose qu'une divination, qu'une présomption, quelque chose dont il est impossible de démontrer l'exactitude et l'autorité? Quand ma raison conçoit nécessairement ce que mon observation n'atteint pas, quand elle s'en forme une idée qu'elle ne peut pas ne pas s'en former, une idée fatale, une idée irrésistible, j'en conclus instinctivement, il est vrai, que cette idée représente fidèlement la réalité des choses; mais où est la preuve, où est l'autorité qui le démontre? Singulier raisonnement qui conclut la vérité d'une idée de sa fatalité, de l'aveuglement instinctif qui l'a engendrée! Soit donc que l'intelligence humaine conclue le fond des choses de la surface, soit qu'elle le conçoive *a priori*, il est impossible d'établir

d'une manière solide la certitude de cette partie de la connaissance de la réalité ; et, comme la partie qui représente la surface, et qui dérive immédiatement de l'observation, est sujette à des objections non moins accablantes, il s'ensuit que l'objet de la connaissance, bien analysé, loin de conduire à une preuve convaincante que la connaissance humaine est vraie, semble en fournir mille, au contraire, qu'elle ne saurait être fidèle, et qu'on ne doit pas, et qu'on ne peut pas y croire.

Mais, messieurs, ces objections ne sont rien, si je puis parler ainsi, auprès de celles que le scepticisme a tirées de la nature même de l'intelligence ou du sujet qui connaît.

Nous venons de voir, messieurs, en analysant l'objet de la connaissance, que cet objet n'est pas une chose fixe, mais essentiellement mobile et variable. Ce qui peut être dit de l'objet de la connaissance, peut être dit, avec bien plus de raison encore, du sujet de la connaissance, c'est-à-dire de l'homme. Et, en effet, à ne prendre l'homme que comme un corps, toute cette transformation perpétuelle, tous ces mouvements éternels de fluctuation qui se remarquent dans les choses extérieures, se remarquent en lui : le corps humain n'est pas deux minutes de suite identiquement le même ; des particules qui le composent, à chaque moment quelques-unes s'en vont et sont remplacées par d'autres ; et pourtant ce corps, qui se renouvelle sans cesse, est l'instrument de la connaissance ; en sorte que, quand il change, l'appareil des sens change ; et il suffit que l'appareil des sens se modifie pour que la connaissance en soit affectée, alors même que l'intelligence resterait immuable.

Mais tant s'en faut qu'il en soit ainsi ; une foule de circonstances, une multitude d'actions diverses tendent

à la modifier aussi bien que le corps lui-même. L'homme varie par l'âge : il n'est ni intellectuellement ni physiquement le même jeune que vieux, enfant qu'homme mûr ; il varie, et son intelligence avec lui, par la maladie et par la santé : un homme malade ne voit pas les choses de la même manière qu'un homme bien portant, tout le monde le sait ; et entre ces deux états extrêmes, il existe une multitude infinie de dispositions intermédiaires, qui en engendrent d'analogues dans l'intelligence, et qui, faisant varier la couleur du prisme à travers lequel les objets sont vus, entraînent dans la connaissance les mêmes variations. Comment décider d'une manière certaine entre les idées que nous obtenons pendant le sommeil et celles que nous obtenons pendant la vieille ? Les facultés qui agissent pendant le sommeil ne sont-elles pas les mêmes que celles qui agissent pendant la veille, et, si elles sont les mêmes, n'ont-elles pas la même autorité ? Et toutefois une extrême différence existe entre la réalité telle que nous la pensons dans un cas, et la réalité telle que notre intelligence nous la montre dans l'autre ? Entre ces deux images d'une même chose, où est la raison de préférer l'une, de rejeter l'autre ? S'il existe un *criterium* irréfragable, qu'on le produise ; mais on ne l'a pas produit, pas plus qu'on n'en a produit un qui autorise à préférer la connaissance de l'homme qui passe pour avoir conservé sa raison à la connaissance de l'homme qui passe pour l'avoir perdue ; car, encore dans ce cas, je ne vois que deux états différents de l'intelligence humaine, et je demande à quel titre on déclare, à quel signe certain on reconnaît vraies les idées qu'elle obtient dans l'un, et fausses celles qu'elle acquiert dans l'autre ? La seule objection qu'on puisse faire au fou, c'est qu'il voit d'une

manière exceptionnelle, c'est que le plus grand nombre des hommes voit autrement. Mais la majorité n'est pas un *criterium* de vérité ; et d'ailleurs ce *criterium* ne servirait à rien pour décider entre les idées du sommeil et celles de la veille.

Indépendamment de ces causes de variation qui, en modifiant le sujet, modifient la connaissance, il y en a une foule d'autres qui influent d'une manière non moins évidente sur toutes les idées et sur toutes les opinions que nous nous formons. Ainsi, l'éducation ne détermine-t-elle pas, ne contribue-t-elle pas du moins pour une part considérable à déterminer les idées que nous nous formons sur les matières les plus importantes? Ces idées, ne les recevons-nous pas, pour ainsi dire, toutes faites, des personnes qui entourent notre enfance, et dont le hasard compose notre famille? Et que dirai-je de cette éducation plus puissante et plus vaste que celle de la famille, de cette éducation à laquelle nous sommes tous soumis, et que nous donnent, malgré nous et sans que nous le sentions, la religion, les lois, les institutions, les coutumes, les préjugés, les mœurs de notre pays, en un mot, tout ce qui nous entoure, tout ce qui forme cette atmosphère intellectuelle au sein de laquelle notre intelligence se développe? Est-ce que tout cela ne modifie pas prodigieusement et de mille manières différentes et les intelligences et les idées humaines, sans que la réalité soit pour rien dans ces variations? Et si je voulais signaler l'influence des passions et des intérêts sur nos jugements, celle du rang et des professions, celle des conformations physiques et des caractères, celle des climats, de la nourriture et de mille autres causes, je ferais voir que cette influence n'est ni moins variée ni moins grande. Or, messieurs, toutes ces

variations infinies dans les idées que nous nous formons de la réalité, ce n'est pas la réalité qui les produit; ce n'est pas elle qui met entre les idées, les notions, les jugements du fou et du sage, de l'homme malade et de l'homme en bonne santé, de l'enfant et du vieillard, de l'idolâtre et du chrétien, du Chinois et de l'Européen, sur les mêmes choses, les différences que nous y remarquons; car la réalité reste la même pour tous. C'est donc uniquement la mobilité du sujet même. Et comment alors voulez-vous qu'on puisse se fier à la vérité, à la fidélité de ces idées?

La première condition, pour que la connaissance soit fidèle, n'est-ce pas qu'elle soit le résultat pur de l'impression de la réalité sur l'intelligence? il faudrait donc, avant tout, que l'intelligence humaine fût comme un miroir toujours calme, toujours pur, dans lequel la réalité vînt réfléchir son image. Mais si ce miroir est soumis à l'action d'une foule de causes qui viennent le modifier, et, en le modifiant, altérer de mille façons cette image, et, au lieu d'une, en former mille qui ne se ressemblent pas, quelle foi voulez-vous qu'inspire aucune de ces images; et, quand bien même il y en aurait une de fidèle, comment la démêler, comment la reconnaître entre toutes les autres?

Mais, messieurs, il faut aller plus avant, il faut pénétrer par l'analyse dans les opérations de chacune des facultés de cette intelligence que nous venons de considérer dans son ensemble, si je puis parler ainsi, et voir si chacune de ces facultés, prise à part, agit d'une manière régulière qui permette de se fier aux résultats qu'elle nous donne. Or, à commencer par les sens, tout le monde sait qu'ils nous trompent; aucun philosophe ne l'a contesté. Nul doute que le même sens, dans des moments diffé-

rents, ne fasse, sur le même objet, des dépositions contraires ; nul doute qu'il n'y ait souvent la même contradiction entre les témoignages des différents sens. Voici donc une faculté qui, étant multiple, se contredit dans chacun de ses éléments, et dont les éléments se contredisent entre eux. Quelle foi peut mériter une telle faculté, et auquel de ces témoignages contradictoires faut-il croire ? Et puis, qui peut nous assurer que l'œil voie, que l'oreille entende, que le tact sente de la même façon, chez les différents individus humains? Ce que je vois *jaune*, qui me prouve qu'un autre ne le voit pas *bleu*, un autre *rouge*, un autre *noir?* Rien au monde. Car chacun de ces mots ne signifie rien autre chose sinon que chacun de nous voit constamment d'une certaine couleur les choses auxquelles il l'applique, mais nullement que cette couleur soit la même pour les différentes personnes qui se servent du mot. Il y aurait entre nous le même accord de langage, alors même que je verrais bleu ce que vous voyez jaune. Les sens ne sont donc peut-être, après tout, que des facultés individuelles, et dont la déposition est diverse chez les divers hommes ; et cependant c'est sur leur déposition que repose la plus grande partie des connaissances qui dérivent de l'observation.

La seconde source de connaissances immédiates en nous, la raison, n'a pas une autorité plus grande. Je vous l'ai dit, messieurs, la raison ne rencontre pas les choses comme l'observation, et ne les connaît pas parce qu'elles se montrent à elle. Les choses dont elle nous donne l'idée ne se montrent pas à elle. Elle ne croit qu'elles existent que parce qu'elle juge qu'elles doivent être, que parce qu'elle ne peut pas concevoir qu'elles ne soient pas. Mais est-ce là une preuve qu'elles existent réellement? Quoi ! parce que ma raison ne

peut pas ne pas admettre une chose, il s'ensuit que cette chose est réellement! Une proposition exprimera une loi universelle de la réalité, uniquement parce que mon intelligence se sentira, sans preuve et par une nécessité aveugle, forcée, contrainte de l'admettre? car, c'est bien là notre unique, notre seul motif de croire à la vérité des principes *a priori* de la raison; ces principes ne se pouvent pas : tous les philosophes en conviennent. Mais croire ainsi, qu'est-ce autre chose qu'un acte de foi instinctif et aveugle? qu'est-ce autre chose que croire sans preuve, c'est-à-dire sans raison de croire? Encore, si on était d'accord sur le nombre et la nature de ces principes auxquels on nous condamne ainsi à croire aveuglément! Mais non, les philosophes se sont efforcés de faire le compte de ces principes; ils ne se sont pas rencontrés dans leurs systèmes. La liste d'Aristote n'est pas la liste de Kant; celle de Kant n'est pas celle de tel autre philosophe. On réduit cette liste et on l'étend à volonté. Il y a dans une liste des éléments qui ne se trouvent pas dans l'autre; et, ce qu'il y a de pis, c'est qu'il y a lieu de contester ceux-là mêmes qui se trouvent dans toutes. Plusieurs ont été attaqués avec un grand succès par différents philosophes. Hume a pris corps à corps le principe de causalité qui nous semble si évident, et, au jugement de plusieurs, a réussi à démontrer qu'il n'avait aucune autorité, et n'était qu'une pure illusion de l'esprit humain. Autant en a fait Condillac, ce grand philosophe, à l'égard du principe des substances, de ce principe en vertu duquel nous croyons qu'il n'y a pas de blancheur sans quelque chose qui soit blanc : la substance d'un corps n'est, selon lui, que la collection même des qualités de ce corps. D'autres ont nié l'espace, d'autres la durée : tant, en acceptant même l'acte

de foi aveugle sur lequel ils reposent, ces principes *a priori* de la raison sont susceptibles de contestation et de controverse !

Voilà pour les deux facultés qui sont la source de toutes nos connaissances immédiates. Le travail intellectuel qui se fait en nous sur ces données premières ne résiste pas mieux à la critique.

On peut représenter tout ce travail par un seul mot, le *raisonnement*. En effet, l'observation nous ayant procuré certaines données sur ce qui est, et la raison nous en ayant fourni d'autres sur ce qui lui paraît être nécessairement, l'intelligence ne peut plus faire qu'une chose : partir de ces deux espèces de connaissances immédiatement données, comme d'une double prémisse, et en tirer des conséquences, c'est-à-dire raisonner. En ajoutant donc à ces prémisses les conséquences qu'en tire le raisonnement, on a toute la connaissance humaine.

Or, messieurs, les données de l'observation et les données de la raison ayant été démontrées incertaines, et de plus variables et mobiles, il est impossible que la connaissance tirée par le raisonnement de ces données incertaines et mobiles ne participe pas à ce double caractère, et ne soit pas elle-même incertaine et mobile. Mais le raisonnement lui-même, en supposant ces données aussi sûres et aussi fixes qu'elles le sont peu, le raisonnement lui-même est un instrumeut faillible et variable. En effet, vous savez à merveille qu'on ne se trompe que trop en raisonnant, et qu'ainsi le raisonnement n'est pas une faculté infaillible; vous n'ignorez pas, non plus, que si vous livrez les mêmes prémisses à deux personnes, de ces prémisses identiques il est très-possible qu'elles tirent des conséquences diamétralement opposées. Rien n'est si facile, et l'antiquité comme

les temps modernes l'a reconnu, que de prouver le pour et le contre, et, une thèse posée, de trouver, pour la soutenir ou la combattre, des raisonnements de même force. Carnéade, et avant lui les sophistes, et depuis lui tous les avocats du monde, ont réussi sans peine dans ce jeu, qui serait impossible si le raisonnement n'était pas un instrument trompeur.

Je me lasse, messieurs, de cette analyse désespérante de nos facultés, et cependant je ne puis oublier la mémoire, qui joue un rôle si important dans la formation de nos connaissances.

En effet, messieurs, la mémoire entre comme auxiliaire dans presque toutes les opérations de notre esprit, et elle joue un rôle important dans l'observation et le raisonnement, qui ne procèdent que successivement. Il suffirait donc que la mémoire fût faillible, que ses données fussent incertaines, pour que, par cela seul, l'autorité de toutes nos connaissances fût ébranlée. Or, messieurs, qu'est-ce que la mémoire? c'est la faculté qui nous représente le passé. Eh bien, qui ne sait, en premier lieu, quelle différence il y a entre une mémoire et une autre; combien les unes sont plus complètes, les autres moins, les unes plus sûres, les autres plus faillibles? Quand donc la mémoire ne serait pas susceptible de changer les éléments du passé, c'est-à-dire de mentir, il suffirait de cette circonstance, qu'elle peut être plus ou moins incomplète, pour infirmer la vérité de tous les résultats intellectuels auxquels elle participe. Mais qui nous dit qu'elle ne peut mentir? N'arrive-t-il pas souvent qu'elle nous représente le passé tout autre qu'il n'a été? Et que si l'on dit qu'alors elle confond et se méprend, mais qu'elle ne ment pas, nous demanderons si le résultat n'est pas le même, et si la

méprise n'aboutit pas à nous faire croire ce qui n'a pas été, comme ferait le mensonge lui-même ; sans compter que, toute méprise écartée, nous n'avons d'autre garantie de la véracité de la mémoire que la foi que nous lui accordons.

Que si, à toutes ces raisons de douter de la certitude de nos connaissances, puisées dans la faillibilité même de chacune des facultés qui nous les donnent, nous ajoutons les causes accessoires qui viennent jeter de nouveaux éléments d'erreur dans leur action ; que si nous tenons compte et des illusions que sème sur toutes les voies de l'intelligence l'imagination, cette folle du logis, comme disait Malebranche, et des préoccupations de toute espèce qu'y répandent à pleines mains, pour ainsi dire, les différentes passions de notre nature si féconde en prestiges, ne résultera-t-il pas, messieurs, de cette multitude de raisons de douter, surgissant de toutes parts et se fortifiant l'une par l'autre, une démonstration entière et complète de l'incertitude des connaissances humaines?

Eh bien, tout cela serait faux ; tous ces arguments seraient sans fondement ; il serait vrai que chacune de nos facultés n'est sujette à aucune variation, à aucune erreur ; qu'elle est toujours conséquente à elle-même et ne se contredit jamais ; il serait vrai qu'entre nos facultés il y a une harmonie parfaite, que jamais l'une ne dépose contre l'autre ; il serait vrai que nos passions et notre imagination ne troublent jamais ni nos raisonnements, ni les vues de notre esprit ; tout cela serait vrai, que les partisans de la certitude des connaissances humaines n'en seraient pas plus avancés.

En effet, par delà ce scepticisme qui se fonde sur les raisons déjà très-nombreuses et très-fortes que je viens

de vous soumettre, il y en a un autre, messieurs : c'est celui qui met en doute l'intelligence humaine elle-même, acceptée comme une faculté conséquente à elle-même, étrangère à toute contradiction, soit dans le même homme, soit dans les différents individus humains, acceptée, en un mot, comme infaillible dans le sens que nous attachons à ce terme.

En effet, quand les hommes, à toutes les époques, seraient toujours arrivés aux mêmes idées sur les mêmes choses ; quand chaque homme, dans les différents âges et dans les différentes circonstances de sa vie, obtiendrait toujours les mêmes résultats en appliquant ses facultés aux mêmes questions ; quand, entre tous les hommes d'un même pays et tous les peuples qui couvrent la surface de la terre, il y aurait un accord unanime et parfait de sentiments et d'opinions sur toute chose, que serait-ce que tout cela ? Ce serait tout simplement la déposition de l'intelligence humaine sur la réalité ; eh bien, qui nous dit que l'intelligence humaine n'a pas été organisée de manière à voir les choses autrement qu'elles ne sont ? Qui nous dit qu'elle n'a pas été faite pour voir carré ce qui est rond, jaune ce qui est rouge, bon ce qui est mauvais, vrai ce qui est faux? Que Dieu ait voulu, comme il l'a pu, organiser notre intelligence de manière que le reflet qu'elle reçoit de la réalité soit un reflet infidèle, semblable à celui que projette dans une eau agitée la forme d'un objet qui s'y réfléchit, c'en est assez, messieurs : par cette simple hypothèse, toute la connaissance humaine est frappée d'incertitude, et d'une incertitude irremédiable : car à cette dernière objection du scepticisme il n'y a aucune réponse possible ; il faudrait pour la résoudre qu'il s'élevât dans l'homme une faculté qui jugeât entre son intelligence

et la réalité : chose impossible, et qui ne servirait à rien quand elle se pourrait ; car cette faculté nouvelle tomberait immédiatement sous l'objection même qu'elle serait appelée à résoudre.

Vous voyez, par ce résumé rapide des différentes objections élevées par le scepticisme contre la vérité de la connaissance humaine, qu'elles émanent toutes, ou du spectacle que nous offre la connaissance humaine, ou de la nature de l'objet, ou de celle du sujet de cette connaissance. Entre deux termes mobiles, comme l'objet d'un côté et le sujet de l'autre, on ne peut obtenir aucune connaissance fixe ni fidèle : elle ne saurait être fixe, car, à peine acquise, son objet est déjà changé ; elle ne saurait être fidèle, car aucune image vraie ne peut se peindre dans un miroir agité ; et quand tout cela ne serait pas, quand l'intelligence et l'objet seraient également immuables, il resterait toujours à savoir si l'intelligence est un miroir fidèle. On aboutit donc de toute façon à cette conséquence, qu'il n'y a pas de raison d'être assuré de la fidélité de la connaissance humaine.

Et, maintenant, quelle est l'immédiate conséquence d'une telle opinion? Cette conséquence, messieurs, la voici : c'est que rien ne nous assure que ce que nous considérons comme bien soit bien, que ce que nous considérons comme mal soit mal, que ce que nous considérons comme obligatoire soit obligatoire, que ce que nous considérons comme défendu soit défendu. Aucune autre conséquence ne saurait être plus immédiatement et plus évidemment renfermée dans son principe que celle-là. Donc le scepticisme va droit à détruire toute morale et tout droit. Pour les sceptiques, il n'y a pas plus de vérités morales qu'il n'y a de vérités mathéma-

tiques ou physiques : toute vérité disparaît, quand tout moyen de la distinguer de l'erreur est déclaré impossible.

Cette conséquence admise, il reste pourtant aux sceptiques une chose à expliquer : c'est l'existence de ces idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, de choses permises et de choses défendues, qui se rencontrent dans l'esprit de tous les hommes. Les sceptiques expliquent ces idées de différentes façons, qui ne contredisent pas du tout leur système.

Les anciens sceptiques, en général, considéraient ces idées comme une invention des législateurs, destinée à suppléer à l'impuissance des lois et à retenir ceux qui ne pouvaient l'être par la crainte des châtiments qu'elles imposent. Le plus grand sceptique des temps modernes, Hume, prétend qu'elles sont en nous le résultat d'un sens intérieur qui, mis en rapport avec les actions humaines, est agréablement affecté par les unes, désagréablement affecté par les autres, comme le goût ou l'odorat par les saveurs et les odeurs. C'est en vertu de ces impressions que nous qualifions les actions de bonnes ou de mauvaises, que nous aimons les unes, que nous haïsons les autres, et que nous sommes portés à préférer les premières aux secondes. On voit que cette explication ne rétablit pas plus l'obligation morale que celle de l'antiquité, et qu'elle n'est pas moins en harmonie avec toutes les conséquences du scepticisme. Il n'y a pas à ma connaissance un seul sceptique de l'antiquité qui n'ait tiré du scepticisme les conséquences morales que je viens de lui assigner. Les sophistes et, avec eux, Archelaüs, Aristippe, Arcésilas, Pyrrhon, Carnéade, Sextus Empiricus, ces grands sceptiques, ont tous professé qu'il n'y avait aucune distinction certaine entre

le bien et le mal; que le bien et le mal n'étaient autre chose que des effets de la loi; que c'était elle qui en déterminait la nature dans le plus grand intérêt du législateur ou de la société.

Cette conséquence, rigoureuse aux yeux de la raison, a donc paru telle à toutes les époques. Plus d'un sceptique de l'antiquité semble avoir joint la pratique à la doctrine; du moins il y a des traces de faits qui le prouvent. Ainsi, on raconte des choses merveilleuses de l'indifférence complète de Pyrrhon en matière de bien et de mal; et, comme il portait cette indifférence en toute espèce de choses, ce n'était pas en lui immoralité, mais conséquence à ses principes. Dans les autres écoles sceptiques, le scepticisme a conduit en général à la morale du plaisir, qui n'en est pas une; et ce résultat est tout simple: quand il n'y a plus ni vrai ni faux, il y a encore des sensations douces et pénibles, et, faute du meilleur parti qu'on ignore, on prend le plus agréable, que la sensibilité indique toujours.



NEUVIÈME LEÇON.

RÉFUTATION DU SCEPTICISME.

Ma dernière leçon, messieurs, a eu deux objets : le premier, de vous faire connaître les bases du système sceptique ; le second, de vous montrer comment ce système, qui ébranle toute chose, ébranle aussi l'obligation morale, fondement du droit naturel. Une dernière tâche me reste à remplir : je ne dois point abandonner la doctrine sceptique sans vous en indiquer les vices. Je consacrerai donc cette leçon à la réfutation du scepticisme. Cette réfutation sera rapide comme l'exposition qui l'a précédée. Développée, elle serait infinie. Je ne prendrai donc point corps à corps les différents motifs de doute proposés par le scepticisme ; je me bornerai à vous indiquer les voies générales d'une réfutation de ce système. La matière est subtile et compliquée ; je vous prie de me suivre avec attention.

Je vous l'ai dit, messieurs, tous les motifs de doute invoqués par les sceptiques sont tirés ou de la nature de la connaissance humaine, ou de celle du sujet qui connaît, ou de celle de l'objet connu. Il n'y a point d'objection sceptique qui ne vienne se rallier à l'une de ces trois catégories. Or, de ces trois espèces d'objections, celles qui dérivent de la nature du sujet sont sans comparaison les plus graves : c'est même parmi celles-

là que se rencontrent les seules qui soient véritablement irréfutables ; c'est donc par celles-là, messieurs, que je commencerai.

Mais, pour bien comprendre et la nature, et la force, et le vice de ces objections, une chose est indispensable, c'est que vous ayez une idée nette du jeu de l'intelligence humaine dans l'acquisition de la connaissance. Faute d'une telle idée, vous ne pourriez saisir que très-imparfaitement les objections des sceptiques et les réponses que j'opposerai à ces objections. Je vais d'abord vous exposer en peu de mots de quelle manière et par quelles facultés toutes nos connaissances sont acquises, et vous dévoiler rapidement tout le mécanisme de cette merveilleuse opération dont la connaissance humaine est le résultat. Cette exposition sera le résumé de bien des observations et de bien des réflexions sur l'intelligence humaine. J'espère néanmoins qu'elle sera claire comme le sont toutes choses vraies.

Quelque nombreuses et quelque variées que puissent être les connaissances humaines, elles se rattachent toutes à deux espèces de notions : les unes élémentaires, qui nous sont immédiatement données ; les autres secondaires, et qui sont tirées ultérieurement des premières. Notre esprit comprend donc aussi deux ordres de facultés : les unes qui atteignent immédiatement la réalité, et qui y puisent cette classe de notions que j'appelle élémentaires ; les autres qui, en s'appliquant à ces notions élémentaires une fois acquises, en tirent les connaissances secondaires.

Toutes les notions élémentaires qui sont dans notre esprit dérivent de ces deux seules sources, l'observation et la raison.

Vous savez, messieurs, que la réalité tout entière ne

se montre point à nous, et que nous n'en voyons qu'une très-faible partie, celle avec laquelle nous sommes en contact. Cette portion de la réalité, qui nous est visible, une faculté existe en nous qui a la propriété de s'y appliquer et de la connaître. Cette faculté est l'observation, et on appelle notions empiriques les connaissances qu'elle nous donne. Ces notions représentent uniquement dans notre esprit ce que notre esprit a observé, c'est-à-dire une partie et une bien faible partie de ce qui est. Elles forment la première classe des notions élémentaires de l'intelligence humaine, et j'aurai achevé de vous dire tout ce qu'il est nécessaire que vous en sachiez quand je vous aurai rappelé que l'observation a deux applications, l'une au dehors par les sens, l'autre au dedans par la conscience, en sorte que tout ce que l'observation peut nous faire connaître se réduit à ce que nos sens perçoivent hors de nous, et notre conscience en nous.

Mais ce ne sont pas là, messieurs, les seules informations immédiates que nous ayons sur la réalité. Indépendamment de l'observation, il y a en nous une autre faculté qui l'atteint. Cette faculté est la raison, qui ne voit pas comme l'observation ce qui est, mais qui, par delà ce que l'observation saisit, conçoit ce qui doit être et ne peut pas ne pas être. De là, messieurs, une seconde classe de notions élémentaires, qu'on peut appeler indifféremment *conceptions de la raison*, *vérités rationnelles*, *principes a priori*, et dont le caractère est d'exprimer quelque chose qui ne peut pas ne pas être, quelque chose, par conséquent, qui convient et s'applique à toute la réalité : ce qui rend ces notions universelles, tandis que les notions empiriques, ne représentant que la partie de la réalité qui a été saisie par l'observation, ne

conviennent et ne s'appliquent qu'à cette partie de la réalité, et ne peuvent jamais, par conséquent, dépasser une certaine généralité.

Telles sont, messieurs, les deux espèces de notions élémentaires qui pénètrent dans notre esprit. Ces deux classes de notions comprennent et embrassent tous les matériaux de la connaissance humaine. Il ne peut pas y avoir, il n'y a pas, dans la connaissance humaine, une notion élémentaire qui ne vienne ou des sens et de la conscience observant ce qui est, ou de la raison concevant ce qui doit être.

Une remarque importante mérite de trouver place ici : c'est que la raison ne s'élève aux notions qu'elle introduit dans la connaissance humaine qu'à l'occasion des données de l'observation. Ainsi, pour en citer un exemple, il faut absolument que l'observation rencontre, dans la partie de la réalité qui nous est visible, un fait qui commence d'exister, pour que notre raison s'élève à cette notion absolue, que tout fait qui commence d'exister a une cause ; ce n'est même qu'après avoir, à son insu et sans y faire attention, appliqué dans une foule de cas particuliers cette notion universelle secrètement cachée en elle, que tout à coup notre raison dégage un jour cette notion et la conçoit sous sa forme universelle. Nous disons, dans une foule de cas, en voyant des faits qui commencent d'exister : « Ces faits ont une cause, » avant de nous élever à la conception de la notion absolue et nécessaire que cette application implique, c'est-à-dire à la conception du principe même de causalité ; de manière que, si ces notions universelles ne dérivent pas des données de l'observation, toutefois elles ne naîtraient pas en nous sans ces données. L'observation participe donc, si je puis m'expri-

mer ainsi, à la naissance des notions universelles et absolues conçues par la raison.

D'un autre côté, messieurs, il n'y a pas une seule donnée de l'observation, dans l'acquisition de laquelle la raison n'intervienne. En effet, quel que soit l'élément de la réalité que notre observation rencontre et saisisse soit au dedans de nous, soit au dehors, toujours, à la pure notion qu'elle en recueille, notre raison ajoute quelque notion supplémentaire qui lui est propre et qui vient d'elle. Ainsi, quand notre observation saisit une qualité, notre intelligence n'arrive à former le jugement : « cela est blanc, cela est rouge, » que parce que la raison, sous cette qualité, conçoit une chose que notre observation n'aperçoit pas, la substance, qui seule rend le jugement possible. Et de même l'observation a beau nous donner la notion de deux faits qu'elle saisit, nous ne pouvons pas juger que ces deux faits se succèdent, si la raison ne vient ajouter à la notion de ces deux faits celle d'une troisième chose que notre observation ne perçoit pas, la durée, qui seule rend possible la succession, et dont l'idée, par conséquent, est impliquée dans celle de succession. Quand à la vue d'un objet nous prononçons ce jugement le plus simple de tous, *cela est*, c'est que notre raison vient ajouter à l'idée de l'objet, que l'observation nous donne, cette autre idée, que notre observation ne nous trompe pas, et que par conséquent la réalité extérieure est conforme à l'idée intérieure qu'elle nous en donne. En sorte qu'il est également vrai de dire, et que l'observation est l'occasion de toute conception de la raison, et qu'aucune notion de l'observation n'arrive à la forme de connaissance ou de jugement que par l'adjonction d'un élément *a priori*, qu'y ajoute la raison. Mais c'en est assez sur le concours des

deux facultés dans l'acquisition de toute connaissance élémentaire; ce qu'il nous importe surtout de constater ici, c'est que la connaissance élémentaire elle-même dérive tout entière de ces deux seules sources.

Voilà, messieurs, comment nous sont donnés les matériaux de toutes nos idées. Cela posé, une seule faculté, à le bien prendre, opère sur ces matériaux, et en tire toutes nos connaissances ultérieures. Cette faculté est le raisonnement; mais je distingue entre le raisonnement inductif et le raisonnement déductif : le raisonnement, en d'autres termes, a deux procédés ou deux formes, l'induction et la déduction.

Le procédé de l'induction est celui-ci : plusieurs cas particuliers analogues ayant été constatés par l'observation et recueillis par la mémoire, notre raison applique à cette série d'observations analogues un principe *a priori* qui est en elle, le principe que les lois de la nature sont constantes ; et tout à coup ce qui n'était vrai pour l'observation que dans vingt, trente, quarante cas observés, devient, par l'application de ce principe, une loi générale, qui est vraie des cas non observés, comme l'observation a trouvé qu'elle l'était de ceux qu'elle a constatés. Des données de l'observation, et par la seule application à ces données d'une conception de la raison, l'esprit tire une conséquence qui dépasse ces données. Tel est le raisonnement par induction. Il conduit à un résultat dont le caractère spécial est de contenir au delà de ce que renfermaient les données de l'observation dont on le tire.

Le procédé du raisonnement par déduction est celui-ci : étant donnée une connaissance quelconque, particulière, générale ou universelle, la déduction tire de cette connaissance ce qu'elle renferme : tantôt tout ce

qu'elle renferme, et dans ce cas elle va du même au même en changeant seulement la forme; tantôt une partie seulement, et alors elle va du tout à la partie. Si vous comparez le résultat d'un raisonnement par déduction aux prémisses d'où l'esprit l'a tiré, vous trouverez toujours équation entre ce résultat d'une part et la totalité ou une partie seulement de ces prémisses de l'autre. C'est là le caractère spécial de toute conséquence du raisonnement par déduction.

Telles sont, messieurs, toutes les transformations importantes que notre intelligence peut faire subir aux notions premières qui nous sont immédiatement données par l'observation et la raison. Tout de même donc qu'il n'existe que deux facultés, ou deux modes d'acquisition des notions élémentaires, tout de même il n'y a que deux modes de transformation de ces notions élémentaires en notions ultérieures, l'induction d'une part, la déduction de l'autre.

Une dernière faculté, messieurs, intervient encore dans la formation de la connaissance humaine. Cette faculté est celle qui conserve et fait durer en nous les notions déjà acquises : c'est la mémoire. Sans cette faculté, la connaissance humaine serait incessamment renfermée dans les limites du moment présent. La mémoire conserve les données successives de l'observation, et c'est par elle que ces données constituent l'expérience. Elle intervient, en outre, dans la contexture de tout raisonnement: car nous n'arriverions jamais à la conséquence, si nous ne nous souvenions, à chaque pas que nous faisons, et des prémisses dont nous sommes partis, et des intermédiaires par lesquels nous avons déjà passé. La mémoire intervient donc comme auxiliaire indispensable dans la formation de toutes les notions de l'observa-

tion et du raisonnement, et ces notions c'est elle seule qui les conserve. Il n'en est pas ainsi des notions données par la raison. La mémoire n'intervient pas dans l'acquisition de ces notions, parce qu'elles se forment spontanément. Elle n'intervient pas davantage dans leur conservation, parce qu'elles n'ont pas besoin d'être conservées. Comme la raison ne s'élève à ces notions que parce qu'il lui est impossible de ne pas les concevoir, toutes les fois qu'elles doivent intervenir dans la formation de notre connaissance cette nécessité se fait sentir, et la raison les conçoit de nouveau : il n'est donc pas besoin que la mémoire les conserve. De toutes nos facultés intellectuelles, la raison est donc la seule qui soit indépendante de la mémoire, et n'ait aucun besoin de son secours.

Tels sont, messieurs, sauf une infinité de détails, les résultats positifs auxquels m'ont conduit de longues études sur la grande question de l'origine et de la formation de nos connaissances. Voilà, selon moi, tout le mécanisme de la création intellectuelle, et vous voyez qu'il est bien simple.

Cela posé, nous sommes en mesure d'examiner à quel titre la vérité de la connaissance humaine ainsi acquise peut être contestée, et à quel titre elle peut être défendue. Nous savons de quoi cette connaissance se compose, et comment est formé chacun de ses éléments. Nous verrons donc exactement où portent les objections, et quelle est leur véritable valeur.

Et d'abord, messieurs, quand l'une des quatre facultés qui concourent dans la formation de nos connaissances vient à s'appliquer et à nous donner la notion qui lui est propre, il est évident que nous ne croyons et ne pouvons croire à la vérité de cette notion qu'à une première con-

dition, c'est que nous ayons foi à la véracité native de cette faculté, c'est-à-dire à sa propriété de voir les choses telles qu'elles sont ; car, pour peu que nous en doutions, il n'y a plus de vérité, plus de croyance possible pour nous. Et cependant rien ne prouve, rien ne peut prouver cette véracité native de nos facultés. Quand notre raison nous dit : « cela doit être nécessairement ; » qu'est-ce qui prouve qu'il en aille dans la réalité comme elle le dit? Rien absolument. Quand notre mémoire a un souvenir clair, précis, exempt de tout nuage, d'avoir vu telle personne dans tel lieu, qu'est-ce qui prouve qu'elle nous montre le passé comme le passé a été? Rien encore, absolument rien. Quand notre observation s'appliquant avec attention et avec suite, nous dit : « il y a là un objet qui n'est pas rond, mais qui est carré, un objet qui n'est pas blanc, mais qui est rouge, un objet qui n'a pas telle ou telle qualité, mais qui en a telle autre ; » qu'est-ce qui démontre que nos sens ne nous montrent pas les choses autrement qu'elles ne sont? Encore une fois rien ne le démontre. Se tourmenter à chercher des preuves que les facultés par lesquelles nous saisissons la réalité n'ont pas été faites pour la saisir autrement qu'elle n'est, mais ont été faites pour la saisir telle qu'elle est, c'est se tourmenter inutilement. Car, évidemment, toute preuve que nous pourrions imaginer pour opérer cette démonstration serait l'œuvre de ces mêmes facultés, et, par conséquent, devrait être démontrée elle-même.

Donc, messieurs, le principe de toute certitude et de toute croyance est d'abord un acte de foi aveugle en la véracité naturelle de nos facultés. Quand donc les sceptiques disent aux dogmatiques : « Rien ne prouve que vos facultés voient les choses comme elles sont ; rien ne démontre que Dieu ne les ait pas organisées pour vous

tromper ; » les sceptiques disent une chose incontestable et qu'il est impossible de nier. C'est à cette condition que nous croyons. Mettons donc de côté ce premier argument général du scepticisme, auquel nous reviendrons tout à l'heure, et voyons si, comme le prétendent les sceptiques, même en ne tenant point compte de cette suprême raison de douter, il serait encore impossible de croire. C'est en effet là, messieurs, la seconde prétention des sceptiques : en admettant même que nos facultés aient été faites de manière à voir les choses telles qu'elles sont, il est évident, disent-ils, qu'il n'y aurait encore aucune possibilité de se fier aux connaissances qu'elles donnent ; car chacune de ces facultés, prise à part, est sujette à se tromper, et il n'y a aucun moyen sûr de démêler la vérité de l'erreur dans la variété de ses dépositions.

Il est inutile de vous rappeler, messieurs, comment les sceptiques établissent cette thèse ; je vous l'ai dit assez au long dans la leçon précédente. Examinons donc si les raisons dont ils l'appuient sont valables. C'est ce que je ne crois pas.

Et d'abord, l'argument des sceptiques suggère une première observation : c'est que, puisque les hommes reconnaissent que leurs différentes facultés les trompent quelquefois, il faut qu'ils aient un moyen de distinguer les cas où elles le font, et les cas où elles ne le font pas. Il faut donc que chaque faculté ait son *criterium* de vérité, et que ce *criterium* ne nous soit pas inconnu. Car je le répète, s'il n'existait pas certains signes au moyen desquels nous reconnaissons que nos facultés ne nous trompent pas, nous ne pourrions jamais savoir ni quand elles nous trompent, ni même qu'elles peuvent nous tromper.

Mais ce qui paraît vrai en droit l'est-il en fait? en fait ce *criterium* existe-t-il? le possédons-nous? Je dis que, pour aucun homme de bon sens, la chose n'est douteuse. En effet, il y a dans cette enceinte plus d'une personne, sans doute, qui n'a de sa vie étudié les règles découvertes par la logique pour la conduite de nos différentes facultés; et cependant, je le demande, y en a-t-il une seule qui, si elle veut en prendre la peine, et si elle a un grand intérêt à le bien connaître, ne se croie parfaitement capable de voir un objet extérieur tel qu'il est? Et qui de nous pourtant oserait nier que, dans un assez grand nombre de circonstances, ces mêmes sens avec lesquels nous sommes si sûrs d'arriver, si nous le voulons, à une exacte connaissance des objets extérieurs, ne l'ont pas induit en erreur? Chacun ici croit donc tout à la fois, et que dans certains cas ses sens l'ont abusé, et que toutefois ils ne l'abuseront pas s'il veut prendre les précautions convenables pour l'éviter. Nous connaissons donc tous, ou, tout au moins, nous trouvons tous d'instinct, qnand il le faut, ces précautions convenables; c'est-à-dire qu'il existe pour chacun de nous un *criterium* au moyen duquel nous distinguons les dépositions des sens qui méritent notre confiance, de celles qui ne la méritent pas.

Ce que je viens de dire des sens est vrai de toutes les facultés de l'intelligence. Il n'y a pas un homme ici qui doute de sa capacité de découvrir la véritable conséquence d'un principe, quand il sera intéressé à la trouver, et qu'il y mettra l'attention et les soins convenables; et cependant tout le monde sait ici qu'on peut se tromper en raisonnant, et il n'est personne à qui vingt fois ce malheur ne soit arrivé. Tout le monde pense donc qu'il existe des moyens d'échapper à l'erreur en

raisonnant. Tout le monde admet donc l'existence d'un *criterium* pour démêler le vrai du faux dans les résultats de cette faculté.

Il en est de même, messieurs, pour toutes les facultés qui concourent à la production de la connaissance humaine. Il n'est personne à qui il ne soit donné de distinguer, dans les différentes applications d'une faculté, les cas où elle a procédé légitimement et où l'on peut se fier à ses résultats, et les cas où elle peut n'avoir pas procédé légitimement, et où il est raisonnable de s'en défier.

Et ce qui prouve encore mieux, messieurs, que nous possédons ces différents *criterium*, c'est qu'à chaque instant de la vie nous les appliquons. Qu'un homme aperçoive un objet à une grande distance, par cela même la notion que ses yeux lui en donnent lui est suspecte; et pourquoi? Parce qu'il sait qu'à cette distance l'œil démêle mal et la forme et la couleur des objets; mais il sait le moyen de vérifier si la notion est exacte ou ne l'est pas : c'est de faire disparaître la cause d'erreur, c'est-à-dire la distance. Je pourrais citer des exemples analogues pour toutes les autres facultés.

Ce qui fait que nos facultés nous trompent, messieurs, ce n'est pas que nous manquions de *criterium* pour distinguer l'application légitime de l'application irrégulière de chacune; c'est que le plus souvent, par insouciance ou précipitation, nous ne nous servons pas ou nous servons mal de ce *criterium;* c'est aussi que nous n'en avons qu'une idée confuse, eu sorte que nous ne voyons guère toutes les précautions à prendre pour arriver à la vérité que quand nous avons un grand intérêt à la trouver. Aussi, les philosophes n'ont-ils rien négligé pour préciser ces *criterium* confusément aperçus par le bon

sens, et c'est précisément en cela que consistent les plus grandes découvertes qui aient été faites en logique. A quoi ont abouti tous les travaux d'Aristote dans cette branche de la philosophie? Uniquement à déterminer le vrai *criterium* du raisonnement déductif, c'est-à-dire le vrai caractère d'une légitime conséquence; et ce vrai caractère, messieurs, quel est-il? C'est que la conséquence soit contenue dans les prémisses. Ce résultat semble bien simple, bien trivial même; ce n'est pourtant qu'à la suite d'une analyse prodigieuse de toutes les formes et de tous les procédés possibles du raisonnement que ce grand homme l'a obtenu. Et Bacon, messieurs, qu'a-t-il fait en logique? Il a déterminé le vrai *criterium* du raisonnement inductif, pas autre chose; et encore ne peut-on pas dire de lui, comme d'Aristote, qu'en ce point il n'a rien laissé à faire à ses successeurs; sans aucun doute l'application de l'induction pendant deux siècles de recherches a singulièrement perfectionné l'idée encore inexacte qu'il s'était formée des conditions de légitimité de ce procédé. Ainsi, des deux plus grands noms qui aient illustré la logique, l'un n'est consacré que par la découverte du *criterium* de la déduction, l'autre que par celle du *criterium* de l'induction; et pourtant ces deux découvertes ne sont autre chose que l'éclaircissement de deux idées confuses qui existaient auparavant dans l'esprit de tous les hommes. Le *criterium* de la perception sensible et celui de la mémoire n'ont pas moins occupé les philosophes. Vous connaissez les beaux travaux de Malebranche, de Locke et des philosophes écossais, sur les lois de la mémoire et de l'association des idées, et vous n'ignorez pas avec quel soin et quelle sagacité toutes les causes d'erreur qui peuvent affecter l'exercice de chacun de nos sens

ont été comptées, analysées, déterminées par une foule de philosophes. Et dans quel but tous ces travaux, sinon dans celui de fixer les conditions précises auxquelles la mémoire d'une part, et les sens de l'autre, produiront des notions dignes de foi? Sans aucun doute, ce but a été en grande partie atteint, et l'on peut dire qu'à l'égard de ces deux facultés aussi, la science logique est très-avancée. Et cependant qu'a-t-elle découvert, sinon l'ensemble de ces moyens que prennent naturellement tous les hommes quand leur intérêt les y excite, pour bien se souvenir avec leur mémoire, et bien percevoir avec leurs sens? de manière que la philosophie en ceci n'a encore fait que rendre clair ce qui préexistait, à l'état confus, dans l'intelligence de l'humanité.

Loin donc qu'il soit vrai, messieurs, comme le prétendent les sceptiques, que l'intelligence humaine, dont les facultés sont sujettes à l'erreur, n'ait aucun moyen de démêler le vrai du faux au milieu de la diversité de leurs dépositions, il est démontré, au contraire, qu'elle en a les moyens pour chacune de ces facultés. Cette démonstration résulte : 1° de cette circonstance même que tous les hommes savent que leurs facultés les trompent quelquefois; 2° de ce fait que tous les hommes, quand leur intérêt l'exige, savent trouver et prendre les précautions convenables pour arriver par chacune de leurs facultés à des notions vraies et certaines; et 3° enfin, de la détermination précise de ces conditions de certitude par les plus grands hommes qui aient illustré la logique.

Vous aurez remarqué, messieurs, que, parmi les exemples dont je me suis servi pour rendre sensibles les différentes parties de la thèse que je viens de développer, aucun n'a été emprunté à la raison. Le motif en

est simple, messieurs : c'est que la raison n'est pas sujette à faillir ; entre toutes les facultés de l'intelligence, elle a seule ce privilége, et elle le doit à cette circonstance, qui lui est propre, qu'elle n'agit jamais que par nécessité. Il n'y a pas de plus ou de moins dans la nécessité ; et, pourvu qu'elle soit constante et la même chez tous les hommes, elle doit produire dans tous les cas et chez tous les individus les mêmes effets. Aussi, les notions de la raison se retrouvent-elles exactement les mêmes et en même nombre dans toutes les intelligences humaines, et persistent-elles immuables, à l'abri de toute variation, dans chacune.

De là vient, messieurs, que la raison n'a jamais été accusée de varier d'homme à homme, ou d'un cas à un autre dans le même individu ; il n'y avait pas moyen d'ébranler à ce titre l'autorité de ses conceptions. L'argument capital dont on s'est servi, s'appuie, au contraire, sur la nécessité et l'invariabilité même de ses dépositions. « Voyez, a-t-on dit : ce qu'admet la raison, elle ne peut pas ne pas l'admettre ; son motif pour croire que telle chose est, c'est qu'il lui est impossible de ne pas le croire ; n'est-ce pas un signe évident que ses croyances lui sont imposées par sa nature même, et que, si sa nature était autre, elles seraient différentes ? » C'est là le grand argument de Kant, messieurs ; les conceptions de la raison étant nécessaires, elles n'ont à ses yeux qu'une valeur subjective, c'est-à-dire qui s'évanouirait si le sujet était changé. Mais il est évident que cet argument n'est autre chose que celui-là même qui met en doute la véracité de nos facultés ; nous ne devons donc pas nous en occuper à présent.

Ne pouvant opposer à la raison la variabilité de ses conceptions, le scepticisme s'est rejeté sur la variabilité

des opinions philosophiques sur ces conceptions, et a tiré de là, contre l'autorité de ces conceptions, une double objection : d'abord, en arguant contre elles de certains systèmes philosophiques qui les ont défigurées ou niées, ensuite en tirant avantage du peu d'accord des philosophes qui ont essayé d'en donner le catalogue.

Il est vrai, messieurs, que certains philosophes ont contesté quelques-uns des principes de la raison humaine : je vous ai cité Hume, qui a nié le principe de causalité ; Condillac, celui des substances ; et à ces citations je pourrais en ajouter beaucoup d'autres. Mais je vous ai montré comment Hume, comment Condillac avaient dû, pour être conséquents à leurs systèmes sur l'origine des connaissances humaines, arriver à cette conclusion. Cette objection n'a donc aucune valeur : d'autant mieux qu'on peut bien citer des philosophes qui aient nié dans leurs ouvrages quelques-uns des principes de la raison, mais aucun qui n'ait montré constamment dans sa conduite qu'il y croyait comme le reste des hommes.

Quant au fait du dissentiment des philosophes qui ont essayé de donner le catalogue de ces principes, il ne prouve pas davantage. Ces principes sont des faits de la nature humaine, et l'observation de cette classe de faits est soumise aux mêmes chances d'erreur que celle de toute autre. Parmi les philosophes qui les ont étudiés, les uns ont donc vu davantage, les autres moins ; les uns plus mal, les autres mieux ; et de là la diversité des résultats. Cette diversité disparaîtra à mesure que les observations deviendront plus nombreuses et plus exactes, d'autant mieux qu'elle est souvent plus apparente que réelle, et résulte uniquement des formes diverses sous lesquelles ont été rédigés des principes identiques.

Quoi qu'il en soit, ces diversités n'affectent que la science de ces principes et nullement ces principes eux-mêmes, qui sont et demeurent identiques dans toutes les intelligences. Où est l'homme qui, voyant apparaître un fait, ne lui suppose une cause ; qui, percevant une qualité, ne la conçoive dans un sujet ; qui ne mette les corps dans l'espace et les événements dans la durée? Un tel homme n'existe pas ; et ces notions sont si essentielles à la nature humaine, qu'il n'est point de folie qui les abolisse ou les modifie. Les fous conservent cela de commun avec le reste des hommes, de croire à ces notions, et c'est par là qu'ils sont encore hommes quand ils ont cessé de l'être sous tant d'autres rapports.

Voilà, messieurs, ce que j'avais à dire sur l'objection générale des sceptiques, tirée de la variabilité des facultés de l'intelligence. Cette accusation n'atteignant pas la raison, qui est invariable, ne peut porter que sur l'observation, le raisonnement et la mémoire ; et j'ai montré que, s'il était vrai que ces facultés fussent faillibles, il ne l'était pas que nous ne pussions distinguer la vérité de l'erreur dans leurs dépositions. L'objection tirée de ce chef contre la certitude de la connaissance humaine est donc impuissante, et il resterait démontré que nous pouvons arriver à la vérité, s'il l'était que nos facultés ont été organisées pour voir les choses comme elles sont, et non pour nous en transmettre d'infidèles images. Revenons maintenant à cette dernière objection, et, après avoir resserré le scepticisme dans ce dernier retranchement, examinons-en la force.

Je m'empresse de vous le répéter, messieurs : à cette objection des sceptiques je ne connais aucune réponse catégorique ; il n'existe aucune possibilité de prouver la véracité de notre intelligence. Et, toutefois c'est une

singulière objection que celle-là, et qui mérite bien quelques observations.

Et d'abord, messieurs, veuillez remarquer que l'homme le plus pénétré de la force de cette objection n'en tient aucun compte dans la pratique. Un philosophe a beau concevoir avec sa raison que rien ne démontre que Dieu n'ait pas fait notre intelligence de manière à voir la réalité autrement qu'elle n'est, il n'en arrive pas moins que, si ses yeux lui montrent un objet, il croit à la fidélité du rapport de ses yeux; que, si sa mémoire lui rappelle qu'il a promis d'aller dîner dans une maison, il va dîner dans cette maison; que, si ses oreilles lui font entendre un bruit menaçant, il se retourne et se hâte de pourvoir à sa sûreté. Aucun sceptique n'échappe à ces inconséquences, aucun ne vit qu'à la condition d'y tomber mille fois par jour; et, quelque bon motif qu'il ait de douter, il n'y en a pas un qui ne croie tout autant que le dogmatique le plus décidé.

Veuillez, en second lieu, vous demander comment vous organiseriez un être intelligent pour le mettre à l'abri de cette objection. Si vous voulez que cet être soit intelligent, vous voulez qu'il puisse connaître; si vous voulez qu'il puisse connaître, vous voulez qu'il ait des facultés de connaître. Il n'y a pas moyen d'organiser un être intelligent à d'autres conditions. Or, faites qu'il soit raisonnable : il remarquera que ces facultés sont siennes, il remarquera qu'étant siennes elles font partie d'une organisation tout individuelle, et qu'ainsi elles sont elles-mêmes individuelles, et alors naîtra d'elle-même l'objection que, si elles étaient faites autrement, peut-être lui donneraient-elles d'autres idées des choses. Cette objection est tellement inhérente à toute organisation intelligente, que nous n'accordons que Dieu y

échappe qu'en réfléchissant que nous ne pouvons nous fier à l'idée que nous nous formons de sa nature; car si nous acceptons cette idée, si nous nous représentons Dieu comme un être intelligent qui connaît avec ses facultés de connaître, nous sommes invinciblement conduits à concevoir qu'il peut se faire à lui-même l'objection que nous nous faisons. Ces observations suffisent pour montrer que, si l'objection est irréfutable, elle ne mérite cependant pas d'occuper sérieusement les philosophes. Nous ne pouvons rien savoir et rien apprendre que par les facultés qui nous ont été données pour connaître; la première vérité donc que tout homme qui veut apprendre et savoir doit reconnaître, c'est que ses facultés voient les choses comme elles sont : autrement il faut renoncer à apprendre et à savoir; il n'y a plus de science possible, et toute recherche est inutile.

Telle est la seule réponse qu'on puisse faire à la seule objection irréfutable du scepticisme.

Quant aux causes d'erreur et de variation qui dérivent de l'imagination, des passions, de l'éducation, des différents préjugés de l'âme et des diverses dispositions du corps, toutes sont reconnues pour des causes d'erreur, et il n'y a pas un homme qui ne soit averti qu'il faut s'en défier. Les précautions à prendre pour mettre nos facultés à l'abri de leur influence sont une des conditions universellement reconnues de l'exercice de ces facultés, et par conséquent de la légitimité des connaissances qu'elles nous donnent.

Indépendamment de ces causes qui tendent à troubler l'exercice régulier de l'intelligence, on dit que le sujet intelligent est lui-même variable, qu'il change avec l'âge, qu'il se modifie d'année en année, de jour en jour, et

qu'il n'est pas deux minutes de suite le même. Ici je réponds qu'il faut distinguer. Il est vrai que notre corps, comme tous les corps possibles, subit de perpétuelles altérations; il est vrai qu'à chaque minute il reçoit et perd quelque chose, et qu'il n'est pas identiquement le même deux minutes de suite; mais les propriétés de ses différents organes restent les mêmes au milieu de ce renouvellement perpétuel de la substance qui les compose. Et d'ailleurs ce n'est pas le corps qui connaît, c'est l'esprit, ou ce que chacun de nous appelle *moi*. Or, le *moi* s'affirme identique à lui-même dans tous les moments de son existence; et si quelqu'un s'avisait de nier cette identité, il serait immédiatement conduit à tant de conséquences absurdes, qu'il s'apercevrait bientôt que tous les faits de la conduite humaine impliquent cette identité absolue, et deviendraient inexplicables si elle n'existait pas.

Il est vrai que les variations mêmes de notre corps exercent de notables influences sur notre esprit; mais elles sont classées parmi les causes d'erreur, et tout homme sensé en tient compte quand il veut arriver à une connaissance exacte. Le jeune homme est prévenu que son âge est soumis à des passions qui peuvent égarer son jugement, et l'inclinent à une précipitation et à une confiance dangereuses dans la recherche de la vérité; et, avant de nous en rapporter aux jugements d'un jeune homme, nous faisons la part aussi de ces causes d'erreur, et en tenons compte.

J'en ai fini, messieurs, avec les objections sceptiques tirées du sujet même qui connaît. Je me hâte de passer à celles qui dérivent et de l'objet de la connaissance et de la connaissance elle-même.

Quant aux premières, messieurs, je n'ai qu'un mot à

dire. Il est certain qu'il n'y a pas hors de nous un seul objet observable qui ne varie continuellement. Mais remarquez, messieurs, que ce qui varie dans l'objet ne nous intéresse en aucune façon, et n'est pas l'objet de la science. Ce qui varie dans les êtres, c'est leur substance; ce que la science aspire à connaître dans les êtres, c'est leur nature spécifique, laquelle persiste et demeure constante dans tous ses traits essentiels.

Ce n'est pas à dire, messieurs, que la nature des êtres soit immobile; mais elle est régulière dans sa mobilité même. Cette mobilité, en d'autres termes, est soumise à des lois, et ces lois, la science aspire à les connaître. Et ce qui est vrai de chaque être est vrai de la création tout entière, qui reste la même malgré l'éternel mouvement qui en agite, qui en altère et qui en modifie incessamment toutes les parties : mouvement régulier lui-même, soumis à des lois fixes et immuables. La forme immuable de la création, et les lois immuables de la vie qui l'anime, voilà ce que la science aspire à déterminer et à connaître ; et cela ne change pas. Quant au flot, sans cesse renouvelé, de modifications et de phénomènes, qui s'écoule dans le sein de la création et sous la règle souveraine de ses lois, la science ne s'en inquiète pas, parce que tout cela est passager, et que ce qui est passager lui est indifférent Ainsi, quoique l'objection sceptique soit vraie, elle n'atteint pas la science, parce qu'elle n'atteint pas ce qui seul, dans la réalité, est l'objet de la science. Ce mot suffira pour indiquer le vice de toutes les objections sceptiques tirées de ce chef.

Quant à celles qui portent sur la connaissance elle-même, la première consiste à dire que cette connaissance, comparée à son objet, étant très-incomplète, nous en donne par cela seul une très-infidèle idée.

A quoi je réponds que, s'il est vrai que nos facultés, bien et légitimement appliquées, voient les choses telles qu'elles sont, il est vrai aussi que la connaissance qu'elles nous donnent représente fidèlement la partie de la réalité que nos facultés ont saisie, et qu'ainsi tout ce qu'on peut reprocher à la connaissance humaine, c'est d'être incomplète. Il est vrai que si, de ce fragment de la réalité que nous connaissons, nous tirons des inductions téméraires sur la réalité tout entière, nous pourrons tomber dans l'erreur; mais la connaissance de la partie de la réalité saisie par nos facultés n'en restera pas moins vraie, et il s'ensuivra seulement que nous avons mal raisonné, c'est-à-dire tiré de certaines prémisses plus qu'elles ne contenaient. Mais, de ce que nous pouvons mal raisonner, il ne s'ensuit nullement que nous soyons incapables de raisonner bien. En ne tirant de l'échantillon de la réalité qui nous est connu que des inductions rigoureuses sur la réalité tout entière, nous n'arriverons qu'à des notions exactes. Il est vrai que ces notions resteront toujours incomplètes; mais la prétention du dogmatisme n'est pas que la connaissance humaine soit complète, elle est seulement que cette connaissance peut être fidèle.

Le second motif de scepticisme tiré de la connaissance elle-même est pris dans le spectacle des opinions humaines, si diverses d'un temps, d'un lieu, d'une nation, d'un individu à un autre. Si je voulais le réfuter à fond, la tâche serait infinie; je me bornerai donc à quelques observations rapides.

Une première chose est à remarquer : c'est que cette diversité des opinions humaines est loin de s'étendre à tout, et qu'elle ne porte que sur certaines choses. Si l'on voulait essayer la contre-partie du tableau présenté par

les sceptiques, je m'assure que le catalogue des opinions communes à tous les hommes formerait un plus gros et meilleur livre que la liste, si souvent recommencée par les sceptiques, des opinions qui les divisent. Où en serait l'humanité si, sur les points qu'il importe de connaître avec certitude, ses opinions avaient ainsi varié dans une éternelle indécision entre la vérité et l'erreur? En tout ce qu'il y a de capital à savoir sur les choses extérieures et sur l'homme, sur les lois des unes et sur celles de l'autre, l'opinion humaine n'a jamais ni hésité ni varié. Et savez-vous pourquoi? C'est que l'humanité ne subsiste qu'à cette condition. Et savez-vous quelle partie de la connaissance humaine représentent ces notions que tous les hommes possèdent et ont toujours possédées, et sur lesquelles ils n'ont jamais varié ni hésité? Une si énorme partie de cette connaissance, que, si elle était aussi visible que celle sur laquelle nous disputons, cette dernière deviendrait en quelque sorte imperceptible. Et savez-vous pourquoi cette principale, cette capitale partie de la connaissance humaine est si peu remarquée et joue sur la scène des débats philosophiques un si petit rôle? C'est qu'elle est si essentielle à l'homme, et d'un usage si commun pour lui, que nous la confondons avec la nature humaine; c'est que nous l'avons acquise de si bonne heure, que nous la trouvons toute formée, tout établie en nous quand nous commençons à réfléchir, et qu'il ne nous semble pas que nous l'ayons acquise. C'est là le trésor qu'amasse dans l'intelligence de l'homme futur l'incroyable activité d'esprit de l'enfant, durant ces premières années de la vie qui semblent un sommeil à l'observateur inattentif, et qui sont les plus fécondes de l'existence humaine. Rare trésor! messieurs; car c'est avec ces idées communes à

tous que les hommes s'entendent, et c'est de ces idées qu'ils vivent; c'est par elles qu'ils sont hommes, et c'est pourquoi, encore une fois, nous ne les remarquons pas. Les idées humaines que nous remarquons, messieurs, ce sont celles sur lesquelles nous disputons; et il y a à cela une admirable providence : car, celles-là seules étant incertaines, il importe que celles-là seules nous occupent. Mais de là aussi l'illusion qui nous fait prendre ces idées pour la connaissance humaine tout entière, et croire, en conséquence, que toute la connaissance humaine est incertaine : illusion qu'il faut bien voir pour ramener l'objection des sceptiques à sa juste valeur.

Mais, dans les limites mêmes que je viens de leur assigner, la diversité et la mobilité des opinions humaines sont bien loin de rendre la conséquence que les sceptiques prétendent en tirer; elles s'expliquent, en effet, par des causes qui n'ont rien de commun avec la raison qu'ils en donnent, c'est-à-dire l'impuissance de l'intelligence à connaître la vérité.

Et d'abord, messieurs, la faillibilité de l'intelligence est une de ces causes. En chaque chose la vérité est une, et les erreurs possibles infinies. Il y a donc mille manières de se tromper en chaque chose, et il suffit que l'intelligence humaine soit faillible, pour que ces mille erreurs, c'est-à-dire ces mille opinions, soient possibles. Mais, de ce que ces opinions se produisent, s'ensuit-il que la vérité soit introuvable, ou qu'une fois trouvée, on ne puisse la démêler d'une foule d'erreurs qui l'entourent? En aucune manière, messieurs, et mille exemples en témoignent. Que de vérités découvertes et reconnues comme telles, après des milliers de systèmes faux successivement proposés et rebutés! et qui consentirait encore à cultiver la science, si elle n'aboutissait à ce résultat?

Une autre cause qui a fait et qui a dû faire varier les opinions humaines, ce sont les lois mêmes de l'acquisition de la connaissance. Nous n'avons pas reçu de Dieu le privilége d'atteindre subitement toute la vérité; nous n'y arrivons que successivement et pas à pas, par la conquête lente et successive de ses différents éléments. La connaissance humaine ne doit donc, ne peut donc pas être une chose immuable. Chaque découverte nouvelle vient augmenter, et par conséquent modifier la science; et cela est vrai de chaque partie de la connaissance comme de la connaissance tout entière. Il n'y a donc point de vérité, c'est-à-dire d'opinion définitive, car il n'y en a point de complète. Et comme chaque nation, et, pour ainsi dire, chaque individu est parvenu à un degré de progrès différent sur cette route commune, cela n'explique pas moins la diversité que la mobilité des opinions humaines. L'identité et la perpétuité des opinions humaines, réclamées par les sceptiques, seraient donc l'égalité et l'immobilité des intelligences humaines.

Ajoutons qu'il y a une chose qui fait une prodigieuse illusion en cette matière : c'est que l'on prend la diversité des formes pour celle des idées elles-mêmes. Qui ne sait que, sous des formes religieuses ou politiques très-diverses en apparence, se trouve souvent enveloppé un seul et même dogme, une seule et même croyance? Qui ne sait toutes les formes qu'a revêtues, par exemple, la grande croyance de l'existence de Dieu, en différents pays et à différentes époques? On ramènerait peut-être à de bien modestes proportions le fantôme de la diversité des opinions humaines, si on l'étudiait à la lumière de cette remarque.

Rien n'étonne, messieurs, dans le spectacle des opinions humaines, quand on connaît bien les conditions

auxquelles l'intelligence est soumise, et les lois selon lesquelles se forme, marche et se développe la connaissance. A mesure qu'on a mieux connu les véritables lois de nos différentes facultés, on a mieux compris, on s'est mieux expliqué et la marche de l'esprit humain et les différentes erreurs par lesquelles il a passé. Par cela seul, qu'à l'heure qu'il est, les sciences physiques ont découvert les vrais procédés à suivre dans l'investigation des lois de la nature, les hommes qui les cultivent s'expliquent très-clairement pourquoi l'antiquité a erré, et a dû errer de telle manière dans cette recherche. En effet, si l'hypothèse a précédé l'observation dans ce travail, c'est qu'il devait en être ainsi ; si, la méthode hypothétique admise, telles et telles hypothèses ont été successivement proposées et parcourues, c'est que ces hypothèses devaient tour à tour séduire les esprits et être essayées ; si la méthode hypothétique a été abandonnée à une certaine époque, c'est qu'elle était épuisée ; si la méthode d'observation lui a succédé, c'est qu'il ne pouvait pas en être autrement. Ainsi, la variation des opinions humaines en ces matières n'a été qu'une conséquence des lois de l'esprit humain, et nullement de son incapacité d'arriver à la vérité.

Je n'ajouterai plus, messieurs, qu'une seule observation sur le système sceptique, et c'est par là que je finirai cette trop longue leçon. Je demanderai si, dans le siècle présent, il est quelqu'un qui refuse sa croyance aux nombreuses vérités auxquelles sont arrivées les sciences physiques et les sciences mathématiques? Si, pour personne, la certitude de ces vérités n'est douteuse, il s'ensuit que les facultés de l'intelligence humaine sont capables d'arriver à la vérité. Elles ne sont donc pas trompeuses de leur nature, ni incapables,

quoique faillibles, de démêler le vrai du faux. Pour qui reconnaît l'autorité de nos facultés dans une de leurs applications, il y a nécessité de la reconnaître dans toutes, et pour qui la nie dans un cas, toute croyance est une contradiction. En d'autres termes, on ne saurait être dogmatique ni sceptique à demi; et quiconque veut être sceptique en ce siècle doit tenir pour aussi chimériques les vérités mathématiques et les vérités physiques toutes les autres. Aussi le scepticisme, qui a occupé tant que de place dans la philosophie, en disparaît-il peu à peu, et après s'être appuyé principalement dans l'antiquité sur les arguments que nous avons réfutés, s'est-il vu forcé, dans les temps modernes, de se réfugier dans le doute métaphysique sur la véracité de nos facultés : asile inexpugnable, il est vrai, mais du fond duquel il n'exerce plus, et ne peut plus exercer aucune influence véritable sur l'esprit humain.



DIXIÈME LEÇON[1].

DU SCEPTICISME ACTUEL.

Messieurs,

Je vous avais annoncé qu'après avoir épuisé les systèmes qui, en vertu de raisons étrangères aux faits moraux de la nature humaine, aboutissent à une conclusion qui rend toute morale impossible, je passerais dans la leçon d'aujourd'hui à la deuxième série des systèmes que nous devons examiner, c'est-à-dire à ceux qui arrivent au même résultat en vertu d'une analyse incomplète ou fausse de ces faits. Et toutefois, après ce que je vous ai dit dans la dernière leçon sur le système sceptique, il m'a paru de quelque utilité, et peut-être de quelque importance, de vous dire aujourd'hui quelques mots de ce qu'on appelle le scepticisme de notre époque. Comme ce scepticisme n'est pas, à mon avis, le vrai scepticisme, il est bon de le caractériser, ne fût-ce que pour acquérir une conscience nette de la véritable situation morale dans laquelle nous nous trouvons. Cette considération m'a déterminé à me livrer à cette sorte de digression qui, pourtant, n'en est pas tout à fait une, puisqu'elle importe à l'intelligence même de ce qu'on appelle et de ce qu'on doit véritablement appeler le scepticisme.

1. 12 mars 1834.

Le scepticisme, messieurs, c'est une disposition de l'esprit à ne rien admettre, fondée sur un examen des moyens que nous avons d'atteindre la vérité, qui a abouti à cette conclusion, que nous ne pouvons rien connaître avec certitude. Voilà la rigoureuse définition du scepticisme. J'appellerai ce scepticisme-là, qui est le véritable, *scepticisme de droit*, afin de le distinguer d'une autre situation intérieure, qu'on appelle aussi *scepticisme*, et qui en est très-distincte.

Cette autre situation est celle dans laquelle se trouve un esprit lorsqu'il ne croit rien, et cette situation peut très-bien ne pas contenir la circonstance caractéristique du véritable scepticisme, c'est-à-dire cette détermination à ne croire à rien, fondée sur l'examen des moyens que nous avons d'arriver à la vérité. Un esprit peut n'avoir aucune croyance, simplement parce qu'il ignore la vérité sur les différentes questions qui intéressent l'homme, et sans admettre en principe l'impuissance de l'intelligence humaine d'arriver à la vérité. J'appelle *scepticisme de fait* cette situation particulière, et je la distingue de la disposition à ne rien croire, qui est le *scepticisme de droit*.

Cela posé, il est parfaitement évident que le véritable scepticisme n'est point accessible aux masses. En effet, les masses n'ont ni assez de lumières ni assez de loisir pour s'élever, par l'analyse des différentes circonstances du fait de la connaissance, à la conviction que l'esprit humain est incapable d'arriver à la certitude. On n'a jamais vu, et de longtemps sans doute on ne verra, un peuple pénétré d'une telle conviction et possédé d'un tel scepticisme. Mais quant au *scepticisme de fait*, qui consiste simplement à n'avoir aucune croyance, c'est-à-dire à ignorer ce qu'il faut penser sur les questions qui

intéressent l'humanité, les masses en sont très-capables, quoiqu'elles y répugnent, et c'est évidemment le seul qui puisse les atteindre.

De tous les motifs qui fondent le scepticisme de droit, il n'en est qu'un seul qui puisse devenir, jusqu'à un certain point, visible à une nation, et y répandre un commencement de scepticisme véritable. Ce motif est celui de la contradiction et de la variabilité des opinions humaines. Et encore, ce commencement de véritable scepticisme n'atteint-il réellement que ce qu'il y a de moins ignorant et de plus éclairé dans les masses : car, même pour s'élever à cette vue que les opinions humaines sont variables et contradictoires, il faut avoir une certaine connaissance de l'histoire, et c'est ce dont la partie la plus éclairée du commun des hommes est seule capable ; le vrai peuple ne va jamais jusque-là. J'ajoute que cette vue véritablement sceptique, la seule qui puisse jusqu'à un certain point pénétrer jusque dans le cœur d'une nation, lui est toujours transmise, c'est-à-dire qu'elle ne s'y élève pas d'elle-même et par ses propres forces. C'est toujours en elle un retentissement de la philosophie qui règne au sommet de la société, c'est-à-dire parmi le petit nombre d'hommes qui consacrent leur vie à la pensée et à la réflexion.

Le véritable scepticisme est donc le propre des hommes qui réfléchissent, et dont la fonction sociale, si je puis parler ainsi, est de penser. Quant aux masses, ce scepticisme leur est étranger. Le véritable scepticisme des masses est le scepticisme de fait, scepticisme qui n'est pas une disposition, mais un simple état de l'intelligence, et qui consiste uniquement à ignorer ce qu'il faut croire sur les questions qui intéressent l'humanité.

Qu'il y ait eu des époques, messieurs, où ce scepti-

cisme de fait, ce vide de croyance et de convictions, ait existé chez de grandes masses d'hommes, et qu'il y en ait eu d'autres où l'état contraire, c'est-à-dire un système arrêté de solutions à toutes les principales questions qui intéressent l'humanité, ait évidemment dominé, c'est ce qui est incontestable pour quiconque a lu l'histoire. L'histoire nous montre des époques où, sur chacun des problèmes qui intéressent l'humanité, existent des solutions arrêtées, auxquelles croient des nations tout entières, depuis l'enfant qui commence à penser jusqu'au vieillard qui va mourir; elle nous en montre d'autres où des nations tout entières sont plongées dans l'incertitude, et ne savent plus que penser sur ces mêmes questions. Il y a donc bien réellement des époques où le scepticisme de fait règne sur les masses, et d'autres où scepticisme leur est inconnu et n'existe pas.

Or, messieurs, l'histoire appelle de noms qui en marquent mieux encore le caractère ces époques opposées. Elle appelle religieuses les unes, et irréligieuses les autres : car les premières sont celles où règne, et les secondes celles où ne règne pas une religion. Veuillez en effet le remarquer, messieurs : un système de croyance sur toutes les questions qui intéressent l'humanité, système établi dans toutes les convictions, dans celles des hommes éclairés comme dans celles du peuple, et dans celles du peuple comme dans celles des hommes éclairés, un tel système, historiquement parlant, a toujours revêtu jusqu'ici les formes d'une religion, et en a toujours porté le titre. C'est sous la forme religieuse que ces grandes doctrines qui s'emparent des peuples, qui les gouvernent, qui les dominent, qui les satisfont sur toutes les questions qui les intéressent, se sont toujours produites et ont toujours existé jusqu'à présent. Les

époques, au contraire, où l'on trouve au sein des masses une absence complète de convictions et de croyances sur ces mêmes questions, sont celles où toute foi religieuse est abolie, où nulle doctrine religieuse ne domine. L'histoire a donc raison, messieurs, et on peut hardiment avec elle appeler religieuses les époques croyantes, et irréligieuses celles où le scepticisme de fait existe dans les masses.

Comment se produit dans les masses le scepticisme de fait ? Il y a longtemps que je l'ai dit, et c'est de nos jours un fait parfaitement connu. Quand un grand système de croyances ou une religion règne sur les masses, il peut arriver, et il arrive même nécessairement, qu'un jour vient où le mélange d'erreur qui se rencontre inévitablement dans toute opinion humaine, quelque grande et quelque vraie qu'elle soit, frappe les intelligences les plus éclairées. Alors commence à se développer cet esprit d'examen qui, s'attachant à tout ce système de croyances et en pénétrant l'une après l'autre toutes les imperfections, finit, en concluant de la partie au tout, par déclarer que ce système est indigne des lumières actuelles de l'humanité et doit être rejeté. Ce sont toujours les philosophes, ou ce qu'il y a de plus éclairé dans un pays, qui commencent cette révolution, et c'est aussi par eux qu'elle se continue et s'accomplit ; mais les résultats de leurs recherches pénètrent dans toutes les classes, et, descendant peu à peu du sommet à la base de la société, arrivent jusqu'aux masses, au sein desquelles, sapant et ruinant toutes ces croyances, tout ce système de vérités auquel elles croyaient, et qui était la règle de leur conduite en tout, elles finissent par produire le vide absolu. C'est ainsi que le scepticisme de fait est engendré dans les masses. Il y est introduit

par une action étrangère et supérieure, l'action philosophique, laquelle, constatant la somme de connaissances à laquelle l'esprit humain est arrivé, et confrontant avec cette somme de connaissances les croyances régnantes, reconnaît et déclare que ces croyances ont cessé d'être au niveau des lumières de l'humanité, et, à ce titre, en provoque et en obtient le rejet.

Que nous soyons actuellement, messieurs, dans une époque pareille, c'est ce qui est évident et ce que peu de personnes prennent encore aujourd'hui la peine de contester. Car comment nier qu'en pénétrant dans les consciences, on ne trouve dans le plus grand nombre une absence à peu près complète de croyances sur toutes les questions qui intéressent l'humanité ? Et cependant, messieurs, à côté de ce scepticisme de fait qui existe et qu'il est impossible de contester, on n'aperçoit pas même le commencement, pas même l'ombre du véritable scepticisme, du scepticisme philosophique. Et en effet, dans la pensée de ces masses, vides de croyances, vous ne rencontreriez pas, si vous y pénétriez, le soupçon d'un seul des motifs du véritable scepticisme. Le peuple ne s'inquiète guère de savoir quelle est l'autorité des facultés humaines, quelle est la nature de l'objet de la connaissance, quelle est la nature de la connaissance elle-même ; et il ignore absolument si la nature des facultés de l'esprit, celle de l'objet de la connaissance, et celle de la connaissance humaine, bien examinées, conduisent à cette conclusion, que l'esprit humain est incapable d'arriver à la vérité. Les masses ne songent à rien moins qu'à cela. Je dis plus : dans la partie éclairée de la société, dans celle qui pense et qui réfléchit, dans celle qu'on peut appeler proprement philosophique, toutes ces raisons, dont la présence seule peut constituer

le véritable scepticisme, n'existent pas ou existent à peine. Elles apparaissent sans doute à quelques esprits, comme il arrive à toutes les époques possibles; mais elles ne sont point la cause qui rend le siècle incrédule. Cette raison est tout simplement que les solutions qu'on avait sont détruites et qu'on n'en a plus. Le siècle est vide, il n'est pas sceptique; il ne croit pas que la vérité soit impossible, tout simplement il l'ignore.

La révolution qui a engendré cette situation, messieurs, ne date pas d'hier : ni la révolution politique de 1830, ni les événements de 1814, ni la révolution sociale de 1789 ne lui ont donné naissance; elle vient de beaucoup plus loin, et remonte tout au moins au XV[e] siècle. Je dis tout au moins : car, pour qui sait voir, elle a certainement une date encore plus ancienne.

Mais, messieurs, il y a eu deux époques dans cette révolution, et ces deux époques ont eu chacune leur raison, leur caractère et leurs résultats. Il importe de distinguer nettement ces deux époques, quand on veut se faire une idée précise de notre situation présente.

Pour que ce vide de convictions dont je viens de vous entretenir, messieurs, soit produit chez un peuple, il faut nécessairement qu'une lutte plus ou moins longue, mais victorieuse, ait eu lieu contre les croyances qui existaient. Toute révolution semblable à celle que je décris débute donc nécessairement par une époque d'attaque contre les croyances régnantes, qui aboutit à une défaite de ces croyances. Cette époque d'attaque a duré jusqu'à nos jours, et elle a été le caractère saillant et distinctif du XVIII[e] siècle, bien qu'il n'ait fait qu'achever cette lutte et qu'il ne l'ait pas commencée. Le XVIII[e] siècle a été le dénoûment de la première époque de la révolution au sein de laquelle

nous sommes ; il n'a pas eu l'initiative de cette révolution ; il n'en a ni inventé ni posé les principes ; mais c'est lui qui en a popularisé et fait descendre jusqu'au fond de la société les résultats. C'est par là qu'il a joué un rôle éminent dans cette révolution, et il est certain que c'est surtout durant ce siècle que ce dont il s'agissait est devenu évident pour tous les yeux.

Or, à cette première époque, messieurs, la désertion des convictions anciennes n'était pas du tout accompagnée du besoin de croire. Le besoin de croire ne se fait nullement remarquer dans les écrivains sceptiques du XVIIIe siècle, hostiles aux croyances reçues. Ils sont pénétrés de la mission de détruire, qu'ils remplissent, mais le besoin de croire est si loin de leur cœur, qu'ils se réjouissent dans le scepticisme où ils sont, qu'ils en triomphent, qu'il est à leurs propres yeux leur plus beau titre de gloire. Nous sommes arrivés à une époque où le résultat de cette lutte destructive subsiste, mais où, à côté de ce résultat, a cessé de subsister cette joie de ne pas croire, qui l'accompagna dans le XVIIIe siècle. Ce changement est grand, messieurs, il devait arriver. Et, en effet, il n'est pas dans la nature de l'esprit humain de rester sans lumières sur les questions qui l'intéressent. L'esprit humain, quand il a perdu la vérité, a besoin de la retrouver ; il ne peut pas vivre sans elle. Ce n'est donc que par une illusion passagère que la première période d'une époque révolutionnaire croit trouver le repos dans le scepticisme. Dès que la victoire est assurée, cette illusion se dissipe, et le besoin de croire renaît ; alors commence véritablement la seconde période du mouvement révolutionnaire que je décris, la période dans laquelle, le vide étant fait, le besoin de croire renaît, et, avec ce besoin de croire,

toutes ses conséquences. Voilà précisément où nous en sommes, messieurs : le vide de croyances et le besoin de croire, tels sont les deux caractères de notre époque ; et, pour qui comprend bien les conséquences logiques de ce double fait, toute notre situation actuelle, dans ses plus grandes comme dans ses plus petites circonstances, est parfaitement claire, et peut en quelque sorte se dessiner *à priori*. Essayons donc de dégager quelques-unes de ces conséquences en nous arrêtant aux principales.

Ce qui domine, messieurs, ce qui éclate partout dans le XVIIIe siècle, c'est la disposition à ne rien croire du tout. Et, en effet, comme on en était alors à détruire ce qui semblait faux, et que l'œuvre n'était pas achevée, l'inclination des esprits devait être au scepticisme. Aujourd'hui que le besoin de croire coexiste avec l'absence de tout principe et de toute conviction, ce besoin nous jette dans une disposition tout opposée, la disposition à tout croire. Cette disposition, messieurs, est le caractère dominant de l'époque actuelle, tant on se trompe quand on appelle sceptique cette époque !

Les conséquences de cette disposition à tout croire ont été diverses dans les différents esprits. Poussés par ce besoin commun, les uns ont cherché à ressaisir la croyance du passé ; et ce parti était très-naturel, car elle était toute faite, il n'y avait qu'à la reprendre. Ceux-là ont prononcé anathème contre ce qui était arrivé ; ceux-là sont devenus hostiles aux trois siècles précédents, et spécialement au XVIIIe, le plus funeste des trois aux croyances renversées ; dévots du passé, ceux-là l'admirent et l'honorent ; ceux-là s'efforcent de rétablir dans leur intelligence et de rallumer dans leur cœur cette foi que trois siècles ont détruite, et qu'ils vou-

draient ressusciter. D'autres, messieurs, sont tout simplement tombés dans le découragement ; ne voyant derrière eux que des croyances battues, et pour lesquelles leur foi ne pouvait se ranimer, et devant eux que le vide, ils ont désespéré de la vérité. Ce parti-là est celui du désespoir. Par delà s'en présente un troisième, sans comparaison le plus nombreux, et auquel appartient évidemment l'avenir : c'est celui qui, ayant besoin, comme les deux autres, de la vérité, au rebours du second, n'en désespère pas, et, au rebours du premier, la cherche devant soi et non derrière.

Il est dans la nature et dans la nécessité des choses que le parti du passé et le parti du désespoir soient peu nombreux et sans action considérable sur la société ; il ne l'est pas moins que celui qui, obéissant au besoin commun, en cherche la satisfaction dans la découverte d'un nouvel ordre moral, soit le plus fort et finisse par effacer les deux autres.

Ce mouvement à la recherche d'une foi nouvelle a d'abord eu une période, permettez-moi encore cette expression, tout à la fois caractéristique et inévitable. On a débuté par croire que la doctrine de l'avenir devait être à peu près le contraire de celle qui avait gouverné le passé, et cette illusion était naturelle, et très-conforme aux lois de l'esprit humain. Ce raisonnement, nous le faisons tous dans les grandes comme dans les petites circonstances ; c'est le premier mouvement, le mouvement instinctif de l'esprit humain. De là cette réaction, un moment universelle, vers le contraire de ce qui avait été. Nous vivions sous un gouvernement absolu ; nous sommes précipités vers le contraire du gouvernement absolu, c'est-à-dire vers la démocratie. La philosophie de la religion chrétienne était éminemment spi-

ritualiste; nous avons adopté la philosophie matérialiste, qui a eu son moment et son règne. L'art chrétien était spiritualiste et idéal, comme les croyances qu'il exprimait; l'art de nos jours s'est fait matérialiste avec David, et amoureux du réel et du laid un peu plus tard. La morale chrétienne était la morale du dévouement, de l'abnégation, celle qui forme les grandes âmes, les grands caractères; la morale qui a suivi la victoire du scepticisme a été celle du plaisir et de l'intérêt. Tels ont été les fruits de ce premier mouvement de reconstruction qui, partant du vide, s'empare d'abord du contraire de ce qui a été et s'y attache avec une ardeur effrénée. Le résultat nécessaire d'un tel mouvement est de produire un système exagéré, qui ne tarde pas à inspirer le dégoût et l'effroi; et la raison en est extrêmement simple. Quand le scepticisme renverse une grande doctrine qui a gouverné pendant des siècles une portion notable de l'humanité, ce qui le frappe et ce qui amène sa victoire, ce sont les erreurs et les imperfections de cette doctrine. Mais le scepticisme ne s'arrête pas à ces erreurs et ne se borne pas à en demander la réforme : concluant de la partie au tout, il déclare fausse la doctrine tout entière, et absurdes les générations qu'elle a gouvernées. De là, cette illusion que la vérité se rencontre précisément dans le contraire de ce qu'on croyait. Mais il est impossible que l'humanité, pendant des siècles, ait obéi à des idées de tout point absurdes et fausses ; par cela seul qu'une doctrine a régné et gouverné pendant des siècles une portion notable de l'humanité, il s'ensuit, au contraire, rigoureusement, qu'elle était aux trois quarts vraie; car, si elle n'avait pas été aux trois quarts vraie, elle n'aurait ni obtenu ni conservé un tel ascendant. Se précipiter, quand

il s'agit de reconstruire, vers le contraire de ce qui était, c'est donc nécessairement tourner le dos à quelque chose qui avait beaucoup de vérité pour arriver à quelque chose qui n'en peut avoir que très-peu. Les systèmes qui sortent de ce mouvement réactionnaire effréné ne naissent donc pas viables, et ne peuvent tarder à succomber sous le bon sens de l'humanité. Aussi, voyons-nous déjà mourir dans l'art le règne du laid et de la forme matérielle que nous avons vu commencer. Aussi, la littérature frénétique et dévergondée qui s'est fait jour à travers les règles renversées d'Aristote et de Boileau, peut-elle être considérée comme très-malade, et sur le point de finir. Il en est de même du mouvement qui, au sortir du régime politique précédent, nous a portés vers une démocratie extrême et sans limites; ce mouvement commence à être très-sérieusement et très-sévèrement jugé par le sens commun qui en aperçoit les inconvénients et les excès. Le règne du matérialisme a été court, et déjà dans les jeunes cœurs le spiritualisme l'a complétement détrôné; peut-être même ne trouverait-on pas sans peine dans la société actuelle des partisans de la morale du pur plaisir, telle que la professait la haute société de la fin du dernier siècle. De manière qu'il y a pour quelques-uns de ces mouvements extrêmes et réactionnaires mort accomplie, et, pour les autres, signe de décadence.

La destinée de ces premiers systèmes n'est donc point de vivre et de durer : fruit d'une aveugle réaction contre le passé, ils sont aveugles et fanatiques comme elle. Or, leur règne éphémère accompli, on retombe nécessairement, et nous sommes déjà retombés en partie, dans un état d'incertitude pire que celui qui avait immédiatement suivi la victoire du scepticisme. Car, à la

suite de cette victoire, il y avait vide, il est vrai ; mais comme on n'avait pas encore essayé de retrouver la vérité, on ne doutait pas de sa force, et il semblait aisé de découvrir de nouvelles solutions aux questions qui n'en avaient plus. Mais, quand le premier effort de la raison à la recherche de ces solutions a échoué, quand on l'a vu ne produire que des systèmes insensés qu'il a fallu repousser, un doute s'élève sur la capacité de l'intelligence humaine à remplir cette grande tâche de retrouver les vérités perdues ; et de là une incertitude plus profonde, un vide plus senti que celui qui a existé d'abord. Or, messieurs, de ce vide et de cette incertitude naissent un certain nombre de phénomènes qui sont les plus saillants de l'époque dans laquelle nous vivons.

Vous avez pu remarquer que, quand vous vouliez vous entendre avec vous-mêmes ou avec les autres sur ce qui est beau et sur ce qui est laid, sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, sur ce qui est bon et légitime et sur ce qui ne l'est pas, vous éprouviez de grandes difficultés ; qu'en disputant sur ces questions toute opinion vous paraissait avoir ses probabilités comme elle trouvait ses représentants ; qu'enfin il vous semblait à vous-mêmes que le pour et le contre pouvaient être soutenus avec le même avantage.

Il ne faut pas croire, messieurs, que ce soit là l'état normal de l'intelligence humaine, et que ce phénomène appartienne à toutes les époques. Il vient, messieurs, de ce qu'il y a dans le temps présent absence de *criterium* en matière de vrai et de faux, de bien et de mal, de beau et de laid. Tout principe ayant été détruit, toute règle fixe de jugement se trouve supprimée ; et, sans règle commune et reconnue de jugement, il est impos-

sible de s'entendre avec soi-même et avec les autres, il est impossible d'arriver à une solution certaine en quoi que ce soit. Or, quand il est ainsi, qu'arrive-t-il, messieurs? C'est que chaque individu a le droit de croire ce qu'il veut et d'affirmer avec autorité ce qu'il lui plaît de penser. Au nom de quoi, en effet, pourrait-on contester ce qu'il avance? au nom d'une vérité supérieure reconnue? Il n'y en a point; reste donc l'autorité individuelle de celui qui conteste, laquelle est égale à la sienne, et ne peut la juger. Ce temps-ci est donc le règne de l'individualisme, et de l'individualisme le plus exagéré et le plus complet. Or, le droit de chaque individu de penser ce qu'il lui plaît engendrant naturellement une diversité infinie d'opinions qui se valent et qui ont tout autant d'autorité l'une que l'autre, il s'ensuit que cet état d'individualisme où nous sommes est en même temps un état d'anarchie intellectuelle complet. Ainsi, d'une part, autorité sans contrôle de l'individu, puisqu'au-dessus de cette autorité il n'existe aucune croyance commune, aucun *criterium* de vérité admis, qui domine les intelligences, les rallie et les gouverne; d'autre part, l'autorité propre de chaque individu étant égale à l'autorité de tout autre, diversité infinie d'opinions ayant toutes un droit égal à se dire et à se juger vraies; en deux mots, individualisme et anarchie, voilà ce qui doit être et ce qui est; voilà où il était nécessaire et inévitable que nous en vinssions, et ce que nous voyons autour de nous.

Une circonstance contribue encore à fortifier cette espèce de démocratie intellectuelle dont je viens de parler. Ce qui crée principalement l'inégalité des esprits, c'est l'expérience qui dépose dans l'intelligence des hommes qui ont beaucoup vécu, beaucoup vu, ou beaucoup étu-

dié, une somme plus considérable de faits et d'idées. Or les époques semblables à la nôtre ont une tendance spéciale à méconnaître ce fait incontestable. Succédant à de longs siècles qui ont cru ce qui a été démontré faux, elles ont et elles doivent avoir un parfait mépris pour le passé ; le passé est pour elles le symbole de l'erreur; jusqu'à elles on n'a rien su, on ne s'est douté de rien ; toute la vérité est dans l'avenir, car elle est toute à trouver; donc on est d'autant plus loin d'elle qu'on appartient davantage au passé, et d'autant plus près, qu'on est plus voisin de l'avenir, qu'on est plus jeune. De là, messieurs, un profond dédain pour l'expérience et pour l'âge, qui est un des caractères de notre temps. Le jeune homme aujourd'hui se croit au moins l'égal de l'homme qui a beaucoup vécu, et, longtemps avant de sortir du collége, les enfants se savent et se déclarent égaux à leurs pères; et rien n'est plus rigoureux qu'une telle conséquence. Ainsi, l'égalité des intelligences va jusque-là, qu'un jugement de dix-huit ans a la même autorité qu'un de cinquante, et que la raison d'un pauvre ouvrier n'est pas moins compétente que celle d'un homme d'État qui a vieilli dans le maniement des affaires, ou d'un savant blanchi par l'étude. Sans doute le bon sens, qui a le privilége de vivre à côté des plus grandes aberrations de l'esprit humain, vient tempérer cette démocratie intellectuelle et mettre un frein aux conséquences logiques qui aspirent à en sortir; mais il n'en est pas une qui ne se montre, comme pour révéler à l'humanité la portée de ses opinions.

Ce n'est pas tout, messieurs; la conviction que le passé s'est trompé conduisant au mépris de toute étude sérieuse des faits historiques, et celle qu'il n'y a pas de *criterium* de vérité engendrant le mépris de la réflexion,

il en résulte cette ignorance profonde que nous voyons, et qui compose avec la présomption les deux traits caractéristiques des intelligences de ce siècle. Et de là vient que, dans la plupart des productions de notre temps, on ne sait qu'admirer davantage, ou de la prodigieuse fatuité avec laquelle les idées les plus usées ou les plus absurdes sont émises, ou de l'absence complète de toutes les connaissances positives qui pourraient autoriser tant de confiance. Et l'on serait tenté d'en vouloir aux individus, si l'on ne songeait pas que ce double défaut est une conséquence rigoureuse de l'individualisme et de l'anarchie intellectuelle qui nous travaillent : deux faits qui sont eux-mêmes la conséquence de la situation que je vous ai décrite, et qui est fatale dans le développement révolutionnaire au sein duquel nous vivons.

Des faits que je viens de vous signaler résulte, messieurs, l'affaiblissement universel des caractères. Personne n'a de caractère dans ce temps-ci, et par une très-bonne raison, c'est que des deux éléments dont le caractère se compose, une volonté ferme et des principes arrêtés, le second manque et rend le premier inutile. A quoi sert, en effet, une volonté ferme quand on n'a pas de principes arrêtés? C'est un instrument vigoureux, mais qui n'est d'aucun usage. Mettez cet instrument au service d'une conviction stable et profonde, il produira des miracles de décision, de dévouement, de constance et d'héroïsme. Mais en nous, qui n'avons aucune idée, aucune croyance fixe, et qui ne pouvons nous en faire; en nous, qui n'avons d'autre guide que les caprices de notre autorité individuelle, et qui, fiers de cette indépendance, nous faisons un point d'honneur de prononcer par nous-mêmes dans tous les cas particuliers, que voulez-vous que produise la volonté? Contre

toutes les idées absurdes, contre toutes les folles imaginations qui traversent la tête la plus sage, l'homme qui croit a une défense : fort de ses principes, il les applique, et, à l'épreuve de ce *criterium* uniforme, les bizarreries, les chimères, les inconséquences, s'évanouissent; et cela seul reste qui est conforme à ses convictions. Mais à nous, qui ne croyons à rien, ce *criterium* manque, et parce qu'il manque, nous ne pouvons rien juger, rien approuver, rien blâmer. Aussi, n'approuvons-nous, ni ne condamnons-nous rien; nous acceptons tout; et notre esprit, tour à tour en proie aux idées les plus contraires, n'imprime aucune suite à nos résolutions, aucun plan à notre conduite, aucune dignité à notre caractère. Et cela, encore une fois, n'est pas une accusation, mais un fait; ce que le siècle doit être, il l'est; je le peins et je l'explique, voilà tout.

L'amour du changement est une autre circonstance caractéristique de la situation intellectuelle où nous nous trouvons. L'amour, messieurs, de quelque espèce qu'il soit, n'est autre chose que le besoin de ce qui nous manque. Or, ce qui nous manque dans le moment présent, ce sont les vérités qui doivent renouveler l'individu et la société; et ce qui peut nous les donner, c'est l'avenir; donc, notre époque doit tourner les yeux avec espérance, avec amour, vers l'avenir, et se laisser facilement entraîner à tout changement. Aussi semblons-nous moins habiter le présent que l'avenir, et accueillons-nous avec enthousiasme, avec ivresse, toute nouveauté, confondant ainsi ce qui est nouveau avec ce qui nous manque, et, de ce que l'objet secret et inconnu de nos désirs est une chose nouvelle, concluant aveuglément que toute chose nouvelle aura la propriété de les satisfaire.

De là, messieurs, cette passion sans discernement pour les révolutions et les changements, qui nous rend la dupe des ambitions ou des illusions du premier venu, et nous fait faire inutilement les frais de bouleversements périodiques inutiles.

Car, remarquez bien, messieurs, que ce qu'il nous faut, ce n'est pas un changement matériel. Faites subir à notre société un aussi grand nombre de révolutions matérielles qu'il vous plaira : si ces révolutions matérielles ne lui donnent pas les idées qui lui manquent, elles la laisseront précisément où elle en est, et ne lui seront d'aucune utilité. Ce qui nous manque, ce sont des solutions à une demi-douzaine de questions auxquelles le christianisme répondait, auxquelles plus rien ne répond maintenant; et rien n'est moins propre à donner ces solutions que les orages des rues et les renversements de gouvernements : car c'est par la réflexion que la vérité se trouve, et la réflexion exige la paix. Les révolutions matérielles sont bonnes quand elles viennent réaliser des vérités préalablement découvertes; mais, faire des révolutions matérielles quand les vérités après lesquelles une époque soupire sont encore à découvrir, et pour les découvrir, c'est vouloir que la conséquence engendre le principe, et que la fin vienne avant le moyen ; c'est une pure absurdité.

C'est là, messieurs, ce que le vulgaire n'aperçoit pas : son illusion est si grande, qu'il considère tout changement comme devant lui donner cette chose inconnue et nouvelle dont l'absence le rend malheureux. Il se porte donc avec une aveugle ivresse au-devant de toutes les révolutions, impatient de ce qui est, avide de ce qui n'est pas. Devant ce flot de l'inclination populaire, il n'y a pas d'institution qui puisse durer, il n'y a

point de gouvernement qui puisse vivre. Et de là, messieurs, la fragilité des popularités parmi nous. Qu'un homme nouveau apparaisse sur la scène politique, vous l'entourez de votre faveur, vous l'admirez, vous l'élevez. Et pourquoi ? C'est que vous espérez que celui-là enfin va vous donner ce qui vous manque. Mais qu'arrive-t-il ? C'est que, n'ayant pas plus que vous les solutions que vous cherchez, quinze jours après son élévation au pouvoir, vous le trouvez tout aussi vide que les autres, et toute sa popularité s'évanouit. Et voilà pourquoi, dans ce siècle, il suffit d'être au pouvoir pour devenir impopulaire. Il n'y a de popularité possible que pour ceux qui y aspirent, mais qui n'y sont pas encore ; car ceux-là n'ont pas encore dit leur secret ; le jour où ils sont en position de le dire, comme ils n'en ont aucun, l'ardente faveur qui les entourait se refroidit, car l'illusion qui les rendait grands est dissipée.

Voilà, messieurs, ce qui rend si malheureux, de nos jours, cet être collectif qu'on appelle un gouvernement. Les peuples sont absolument comme les enfants qui, ayant un désir, pleurent, et en veulent à leur nourrice, tant qu'elle ne l'a pas deviné et contenté, l'objet de ce désir fût-il la lune, que la nourrice ne peut atteindre. Ainsi sont faits les peuples : ils sentent le malaise, les inquiétudes qui les tourmentent ; mais ils ne se rendent compte ni de l'objet de ces inquiétudes, ni de la raison de ce malaise, et alors ils s'en prennent de leur mal à la forme de société sous laquelle ils vivent, et alors ils accusent les hommes qui les gouvernent de ce que l'objet mal démêlé qu'ils poursuivent, et qu'ils ont raison de poursuivre, ne leur est pas donné. C'est pourquoi, à la place des hommes qui règnent, ils veulent toujours d'autres hommes ; à la place des formes établies, d'au-

tres formes ; à la place de l'ordre social et des lois existantes, un autre ordre social et d'autres lois: persuadés que, la cause du mal étant dans le gouvernement, dans les lois, dans l'organisation de la société, en changeant tout cela, ils auront ce qu'ils désirent. Et point du tout, quand ils ont tout changé, ils se sentent tout aussi malheureux et tout aussi mécontents qu'auparavant. C'est que ces changements ne sont que des changements matériels, et nullement un changement moral, et que c'est à un changement moral que les âmes aspirent ; c'est qu'aussi longtemps que les solutions des questions suprêmes, au nom desquelles seules on peut organiser la société d'une manière vraie et conforme aux besoins qui sont dans les esprits, ne seront pas trouvées, on tournera toujours dans le même cercle vicieux et dans la même impuissance.

D'où était venue cette organisation sociale, sapée depuis trois siècles, et renversée par notre révolution? Des solutions données par le christianisme aux grandes questions humaines. Ces solutions, messieurs, n'étaient pas négatives comme celles que nous proposent les grands hommes de notre époque ; elles entraînaient en tout, dans la morale, dans l'art, dans la religion, dans la politique, des conséquences positives ; il en découlait pour la société certaines institutions, certaines lois; pour le pouvoir, une certaine organisation, une certaine forme ; tout un ordre social et politique était implicitement contenu et vivait en germe dans les solutions chrétiennes ; cet ordre devait en sortir, et en est historiquement sorti. Aujourd'hui, cet ordre est détruit, et, pour en créer un autre, il faut un nouveau germe, c'est-à-dire de nouvelles solutions aux questions suprêmes que le christianisme avait résolues. Telles sont ce

questions, qu'il faut absolument que les nations comme les individus y aient une réponse pour organiser leur vie et se créer un système de conduite. Comment voulez-vous que des gens qui ne savent ni comment, ni à quelles fins ils sont sur la terre, sachent ce qu'ils ont à faire de la vie? et comment voulez-vous que, ne sachant ce qu'ils ont à faire de la vie, ils sachent cependant comment ils doivent constituer, organiser, régler la société? Quand on ignore la destinée de l'homme, on ignore celle de la société; quand on ignore la destinée de la société, on ne peut l'organiser. La solution du problème politique est donc une foi morale et religieuse. Cette foi nous manque, et, tant qu'elle ne sera pas trouvée, toutes les révolutions matérielles imaginables ne pourront rien pour la société.

Voilà, messieurs, ce que ne saurait trop méditer quiconque veut se faire une idée juste et nette de la situation où nous sommes : tout le secret de cette situation est là, et n'est pas ailleurs. Mais, comme le peuple ne le sait pas, on exploite son aveuglement, et on tire parti de tous les nobles instincts qu'il ressent. Ce vide, dont il a conscience, et qu'il a soif de combler, et que personne ne peut combler, vingt empiriques se vantent tous les matins de posséder le secret de le remplir, ne mettant qu'une condition à l'application de leur recette, c'est qu'on leur donne le pouvoir. Pour qui sait de quoi il s'agit, il est évident que tout au moins ils s'abusent; mais, comme ils donnent un nom à ce qui nous manque, qu'ils l'appellent *république*, *suffrage universel*, *légitimité*, ce mot nous séduit, et nous le prenons pour une chose, et nous nous passionnons pour ce topique inconnu, et nous ne nous désenchantons que quand l'expérience nous a montré que ce mot était vide et ne cou-

vrait rien. Et c'est ainsi que, baptisant tour à tour de noms différents l'objet inconnu de nos vœux, on nous passionne tour à tour pour une foule de choses qui sont impuissantes à les satisfaire, et qui, une fois conquises, nous laissent tout aussi mécontents qu'auparavant. C'est là le secret des continuels désappointements qu'ont éprouvés depuis quarante années, parmi nous, les amis des libertés publiques. Chacune de ces libertés nous a paru tour à tour le bien après lequel nous soupirions, et son absence la cause de tous nos maux. Et cependant, nous les avons conquises, ces libertés, et nous n'en sommes pas plus avancés, et le lendemain de chaque révolution, nous nous hâtons de rédiger le vague programme de la suivante. C'est que nous nous méprenons; c'est que chacune de ces libertés que nous avons tant désirées, c'est que la liberté elle-même n'est pas et ne saurait être le but où une société comme la nôtre aspire. Une société libre a cet avantage, qu'un maître ne peut pas la détourner de sa fin à elle pour lui imposer la sienne à lui; une société libre a cet autre avantage, d'être plus propre qu'une autre à trouver sa véritable fin et à l'atteindre; parmi ce qu'on appelle les libertés publiques, il n'y en a pas une qui ne soit bonne à ce double titre, mais il n'y en a pas une qui puisse l'être à un autre. Toute liberté est pour un peuple un moyen d'aller à sa fin, et surtout une garantie qu'on ne l'empêchera pas d'y aller; aucune ne fait partie de cette fin elle-même; et il en est exactement de l'ordre comme de la liberté : la fin d'une société est également étrangère et supérieure à ces deux choses.

En doutez-vous, messieurs? Prenez l'une après l'autre toutes nos libertés, et voyez si elles sont autre chose que des garanties et des moyens. Nous nous sommes en-

flammés d'une ardente passion pour l'élection populaire, et, après bien des efforts, nous avons réussi à la conquérir : une notable partie des citoyens intervient aujourd'hui de cette manière dans la nomination aux fonctions publiques les plus importantes. Or, messieurs, quand vous rassemblez ainsi à grands frais les citoyens pour élire au commandement de la milice nationale, aux conseils municipaux, aux conseils de département, à la Chambre des députés, savez-vous ce que vous faites? Deux choses, messieurs. D'une part, vous vous donnez une garantie que personne ne substituera ses intérêts à ceux du pays, et n'empêchera la nation d'aller à sa fin à elle; d'autre part, vous demandez implicitement à ces citoyens réunis de découvrir et de dire quelle est cette fin, c'est-à-dire ce qui vous manque, ou d'envoyer aux différents conseils du pays des hommes qui la déterminent, ou qui tout au moins choisissent parmi eux et portent au pouvoir d'autres hommes qui la sachent. Voilà l'explication de cet amour extrême de l'élection que nous ressentons. Or, de ces deux résultats, l'un négatif, l'autre positif, l'élection atteint le premier : elle empêche qu'on ne détourne le pays de sa fin; mais, quant à la découverte de cette fin elle-même, si les électeurs ne la connaissent point, si les élus l'ignorent, et si les élus de ces élus ne s'en doutent pas, il est évident que ce qui nous manque continuera de nous manquer, et qu'ainsi la liberté électorale n'entrait pour rien dans ce qui nous manquait. Il en est de même de la liberté de la presse et de toutes les libertés. De manière que, si vous vous passionnez outre mesure pour telle ou telle forme, pour telle on telle institution, vous imaginant que là est le remède au mal qui vous tourmente, vous vous méprenez étrangement. Ces institutions, ces formes, ne

sont que des garanties contre ce qui pourrait empêcher la révolution morale, qui seule peut le guérir, et peut-être aussi des moyens de hâter cette révolution; je dis peut-être, car, quelle que soit mon estime pour l'esprit de tout le monde, je pense que cet esprit, qui est le sens commun, est moins propre à découvrir la vérité qu'à la reconnaître quand on la lui montre; et, de toutes les vérités qui ont influé sur les destinées de l'espèce humaine, je n'en sache pas une qui soit sortie de l'instinct des masses; toutes ont été la découverte des hommes d'élite et le fruit de la méditation solitaire des penseurs. Mais, une fois mises en lumière, c'est l'adoption des masses qui les a consacrées, et elle n'a manqué à aucune.

Ce que je viens de vous dire, messieurs, sur notre situation présente, indique d'une manière suffisamment claire la conduite que doit se prescrire, dans l'intérêt de sa dignité et dans celui de son pays, tout homme sérieux et sage, à l'époque où nous vivons.

La première chose à faire, messieurs, c'est de se calmer soi-même et de se dérober à ces rêves chimériques dont les masses se repaissent, et, par là, à cette ivresse fougueuse et à ces tentatives insensées qui en sont la conséquence. Or, pour y parvenir, il suffit de parfaitement comprendre ce que je viens d'essayer de vous rendre clair, je veux dire, d'une part, la loi nécessaire de toute révolution, et, de l'autre, le point précis où en est celle au sein de laquelle nous sommes nés. En ne voyant dans ce qui nous arrive que les phases nécessaires d'une loi de l'humanité qui s'accomplit, nous serons moins disposés à nous laisser aller à ces frayeurs et à ces espérances passionnées, à ces enthousiasmes et à ces haines furieuses que nous inspirent tous les petits

partis et tous les petits événements qui surgissent chaque jour autour de nous, et auxquels, quand on ne les regarde pas de cette hauteur, on attache une importance exagérée. En embrassant l'ensemble de l'immense révolution qui travaille l'Europe depuis trois cents ans, en voyant d'où elle est partie et où elle va, ce qui est fait et ce qui reste à faire, comment et avec quelle lenteur ce qui s'est fait s'est accompli, comment et à quelle condition ce qui reste à faire peut s'accomplir, en comprenant bien surtout la véritable nature de cette révolution et par là sa véritable fin, bien des faits, qui semblent très-importants, deviennent misérables ; bien d'autres, que l'on remarque à peine, deviennent graves ; chaque chose, en un mot, reprend sa véritable valeur, et les illusions, comme les passions qui troublent l'âme, perdent de leur force, si elles ne se dissipent pas entièrement.

Pour ceux qui veulent dès demain, et qui demandent tous les matins au pouvoir et à la loi ce qui nous manque et ce qu'il n'est au pouvoir de personne de nous donner, ce quelque chose d'inconnu, caché dans l'avenir, objet mystérieux, programme indéchiffrable de tous les mouvements qui nous agitent, et que je définis, moi, un nouveau système de croyances sur les grandes et éternelles questions qui intéressent l'humanité, l'intelligence de cette grande révolution et la vue nette du point précis où elle est parvenue sont bien propres à modérer leur impatience. Car, quand on comprend de quel résultat il s'agit, on comprend aussi qu'un tel résultat ne s'improvise pas, qu'il ne peut être que le fruit d'un long travail, lentement accompli, et qu'il ne dépend ni des institutions, ni des lois, ni de la volonté des hommes, de le produire avant le temps. L'histoire est aussi là pour témoigner combien sont lentes ces sortes de révo-

lutions. Un travail tout pareil à celui que nous subissons aujourd'hui s'est opéré en Grèce avant la naissance du christianisme, qui en a été le dénoûment. Le scepticisme a commencé en Grèce au moins six cents ans avant Jésus-Christ; car, à l'époque de Thalès, les esprits éclairés commençaient à ne plus croire à la religion régnante, et deux cents ans plus tard, au temps de Socrate, il est probable que, parmi les citoyens qui exerçaient les droits politiques dans la république d'Athènes, il n'en restait guère que l'incrédulité n'eût gagnés. Si Socrate fut condamné à cette époque pour avoir attaqué la religion, le jugement fut dicté par des motifs politiques, et nous voyons aujourd'hui, dans un pays voisin du nôtre, un exemple tout pareil de cette alliance de l'incrédulité privée et du respect politique. Or, si quatre cents ans avant Jésus-Christ la vérité ancienne était détruite en Grèce, et si la philosophie commençait déjà à chercher la vérité nouvelle, on n'ignore pas que l'humanité attendit encore quatre cents ans avant qu'aucune croyance positive se formulât. On sait, de plus, que l'établissement du christianisme dans les masses ne date pas de la naissance de Jésus-Christ, qu'il n'y a pénétré que peu à peu, et par un progrès qui a rempli plusieurs siècles; de manière qu'en prenant bien la mesure de cette révolution, on trouve que l'esprit humain a employé près de mille ans à passer du dogme païen au dogme chrétien. A Dieu ne plaise que je prétende, messieurs, qu'avec les forces immenses que l'esprit humain a acquises depuis dix-huit siècles, il doive mettre la même lenteur à accomplir aujourd'hui l'œuvre qu'il a commencée ! Loin de moi surtout la pensée que la révolution qui nous travaille doive aboutir à une révolution d'opinions aussi complète ! Le fond du christianisme est trop vrai pour

que cette grande religion disparaisse, comme l'a fait le paganisme ; sa destruction est un rêve du dix-huitième siècle, qui ne se réalisera pas ; mais nul doute qu'elle ne doive subir une épuration, et recevoir une forme nouvelle et des additions notables ; autrement la révolte qu'elle a excitée, l'incrédulité présente, et ce long travail de l'humanité chrétienne, qui date du quinzième siècle, n'auraient pas de sens, ce qui est impossible. Or, messieurs, à le bien prendre, nous ne sommes en révolution sérieuse que depuis trois cents ans ; donc il ne faut pas s'imaginer que nous devions arriver demain au terme de cette révolution, ni s'étonner que, la première période de l'époque révolutionnaire venant récemment de s'achever, nous ne soyons pas encore au terme de la seconde. Il est très-possible qu'avant que les croyances de l'avenir se soient formulées et implantées dans les masses, et leur aient rendu le *credo* auquel elles aspirent, il s'écoule encore bien des générations, et que, pendant ce temps, nous demeurions dans la situation où se trouva le monde ancien aux époques analogues, c'est-à-dire dans cette anarchie intellectuelle et morale que nous décrivions tout à l'heure, et qui ne peut finir qu'avec une foi nouvelle. Ce qui a guéri une première fois l'humanité, messieurs, c'est le christianisme, et il l'a guérie moralement, avant de la guérir matériellement ; car le remède moral est le principe, le remède matériel, la conséquence. Notre guérison à nous s'opérera de la même manière : des vérités d'abord, une réformation sociale conséquente à ces vérités ensuite. Voilà la loi. Or, aujourd'hui, il n'y a pas encore l'ombre d'un symptôme de l'apparition des solutions nouvelles. Nous sommes donc encore bien loin du dénoûment. Les journaux qui, tous les matins, prêchent un meilleur

ordre de choses, ne définissent pas ce meilleur ordre ; ils disent bien que ce qui est ne suffit pas, mais ils ne disent pas ce qu'il faut mettre à la place ; c'est qu'ils l'ignorent ; c'est qu'ils pressentent, comme le peuple, ces vérités, sans les savoir plus que lui. Ils seraient dans le vrai, s'ils savaient qu'ils ne les savent pas ; ils le seraient encore plus, s'ils comprenaient qu'ils ne peuvent pas les savoir.

Voilà, messieurs, le moyen d'avoir l'esprit calme dans cette époque de fièvre et d'agitation. Mais ce n'est pas assez de calmer son intelligence, il faut encore se conduire. A cet égard, il serait digne de nous de reproduire l'exemple que donnèrent au monde, à une époque parallèle, les seuls hommes dont le nom ait survécu et soit resté respectable aux âges suivants dans la décadence des croyances anciennes. Évoquant, au milieu de la corruption et de l'anarchie universelles, les principes impérissables et toujours visibles de la morale, ces hommes, qui furent les stoïciens, se firent une loi personnelle quand toutes les lois communes s'en allaient, et, s'enveloppant dans leur vertu, traversèrent sans tache l'époque la plus souillée de l'histoire. Il suffit de citer Marc-Aurèle, Epictète, et leurs illustres amis, pour montrer qu'il n'y a point de temps si funeste où il ne reste aux individus le pouvoir de sauver leur conduite et leur caractère du naufrage universel. Nous le pouvons donc, messieurs, dans des temps infiniment meilleurs, et avec les lumières du christianisme et d'une philosophie épurée pour flambeau. Il n'est personne qui, en cherchant sérieusement ce qui est bien et ce qui est mal, ne puisse purifier son intelligence et son âme de ce flot d'idées fausses, immorales, bizarres, qu'une licence incroyable d'esprit encore plus que de cœur verse aujourd'hui sur

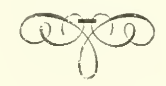
la société par la triple voie des journaux, du théâtre et des livres. Il n'est personne qui, en interrogeant son bon sens et son cœur, ne puisse se tracer à soi-même un plan de conduite conforme aux maximes les plus pures de la morale, et qui ne puisse, par une volonté forte, y demeurer fidèle et le réaliser. Voilà, messieurs, ce qui est possible à chacun de nous; et si nous le pouvons, nous le devons. Nul n'est excusable de ne pas sauver sa raison et son caractère, dans un temps comme celui-ci; car, s'il y a, dans les circonstances sociales au milieu desquelles nous nous trouvons, des excuses pour ceux qui laissent l'une s'égarer et l'autre se corrompre, ces excuses ne les absolvent pas; car c'est précisément pour de telles circonstances que Dieu nous a donné une raison pour juger, et une volonté pour vouloir.

Quant à la patrie, messieurs, à cette patrie qui doit être, après notre dignité personnelle, le premier objet de notre souci, il y a aussi pour tous, en ce temps-ci, une manière de lui être utile; et ce moyen, c'est de faire comprendre le plus possible à tous ses enfants et la véritable situation où elle se trouve, et les raisons de cette situation; c'est de leur expliquer à tous le secret de leur mal, la nature du bien auquel ils aspirent, et les moyens faux et les moyens vrais d'y arriver. Car c'est là, à ma connaissance, le seul principe d'ordre et de calme qui puisse être jeté au milieu de la société, quand la société est incrédule. Il faut donc éclairer les masses, messieurs : jamais les lumières ne leur furent plus nécessaires, jamais elles n'eurent plus besoin de discernement. Quand la société vit sous l'empire de croyances établies, le catéchisme neutralise les effets de l'ignorance. Mais quand les intelligences vides sont ouvertes sans défense à toutes les idées bonnes et mau-

vaises, salutaires et funestes, alors il n'y a qu'un moyen de salut pour les peuples : ce sont les lumières; c'est, dans chaque citoyen, le discernement de ses vrais intérêts et de la vraie situation du pays. Tout homme qui comprend son temps a donc une mission patriotique à remplir aujourd'hui : c'est de le faire comprendre aux autres, c'est de calmer par là le pays comme il s'est calmé lui-même. Quand on comprend bien les circonstances d'un état dans lequel on se trouve, on ne s'en effraye pas; quand on a cessé de s'en effrayer, on songe à soi, on se fait un plan de conduite, on travaille, on vit; mais, si vous croyez tous les matins que vous allez faire naufrage, que vous touchez à une catastrophe, alors vous ne songez plus à vous, vous vous laissez aller au flot des circonstances; il n'y a plus de paix, de travail, de réflexion, de plan de conduite, de développement de caractère; vous n'êtes plus qu'une feuille qui est emportée avec les autres par le vent qui souffle et qui passe.

Est-il nécessaire d'ajouter que, les révolutions matérielles ne pouvant rien pour le but auquel tend la société, et produisant toujours beaucoup de désordre et de mal, loin qu'il soit d'un homme éclairé et d'un bon citoyen de les provoquer, il est, au contraire, du devoir de l'un et de l'autre de prévenir autant qu'il est en eux ce mal inutile. Je le répète, quand une révolution matérielle a pour objet de réaliser une révolution morale, non-seulement alors elle est nécessaire, mais elle est raisonnable et bonne. Mais, quand la nouvelle organisation morale que poursuit la société, loin d'être généralement comprise et populairement établie dans l'intelligence des masses, n'est pas même entrevue par ceux qui se portent pour les avant-coureurs de la civilisation,

alors une révolution ne peut être qu'un mal matériel sans compensation, et tout ami du pays doit refuser son concours à une telle entreprise. Ceci, messieurs, n'est point une prédication; ceci est tout uniment la conséquence claire de la vue que je viens de vous soumettre et sur les lois de l'humanité en matière de révolution, et sur la situation où nous nous trouvons. Ce n'est d'ailleur pas par vous que l'indépendance et la franchise de mes paroles peuvent être soupçonnées; j'ose croire que vous ne douterez jamais ni de l'une ni de l'autre.



ONZIÈME LEÇON.

DES SYSTÈMES QUI MÉCONNAISSENT OU QUI DÉFIGURENT LA LOI OBLIGATOIRE.

Système égoïste. — Hobbes.

Messieurs,

Les systèmes dont je vous ai entretenus jusqu'à présent ne s'occupent point de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas pour l'homme une loi obligatoire. Cette question n'est pas même présente à la pensée de leurs auteurs; ils en agitent d'autres, et c'est en résolvant d'une certaine manière ces questions étrangères en apparence au problème moral, qu'ils arrivent implicitement à nier l'existence d'une loi obligatoire dans la nature humaine.

Tels ne sont point les systèmes dont je vais désormais vous entretenir; ceux-ci sont de véritables systèmes moraux, et c'est en examinant s'il existe pour l'homme une règle de conduite et quelle est cette règle, qu'ils aboutissent aux mêmes résultats que les systèmes précédents. Mais ils n'y arrivent pas tous de la même manière. Cherchant dans la nature humaine le véritable principe de la morale et du droit, les uns se méprennent entièrement et croient le découvrir, ou dans le motif égoïste, ou dans quelqu'une des tendances primitives de notre nature; les autres, sentant qu'il ne peut

résider que dans un motif impersonnel, le placent où il est, c'est-à-dire dans une conception désintéressée de la raison, mais, déterminant mal sa nature, l'altèrent diversement. Il y aurait donc lieu de partager en deux catégories distinctes cette seconde série de systèmes, et d'examiner tour à tour ceux qui détruisent la loi en la méconnaissant et ceux qui la détruisent en la faussant. Mais je ne tiendrai point compte à présent de cette différence, qui n'est pas importante, et que les équivoques de la langue philosophique ne permettraient pas toujours de faire aisément. Il sera temps de l'établir quand j'aurai examiné les différents systèmes qui peuvent se ranger dans ces deux catégories.

Le premier système dont je vous entretiendrai, et qui mérite peut-être cette préférence par sa célébrité, c'est le système de l'intérêt ou du bien-être, dont Hobbes a été, dans les temps modernes, le plus illustre représentant. Je consacrerai cette leçon et la suivante à l'exposition et à l'examen critique des principes de ce système.

Il nous arrive assez fréquemment, messieurs, de faire une action parce que nous prévoyons qu'elle sera suivie d'un certain plaisir ; il nous arrive assez souvent aussi de rechercher un objet parce que nous savons que sa possession nous sera agréable ; et, de même, nous nous refusons souvent à une action, et nous repoussons souvent un objet, parce que nous jugeons qu'il résultera pour nous, de l'accomplissement de l'une ou de la possession de l'autre, quelque douleur. Ce motif de détermination est donc parfaitement connu, et l'expérience de tous les jours le signale à l'attention la plus distraite. Or, ce motif, messieurs, Hobbes l'érige en motif universel de toutes les déterminations humaines ; selon lui, la fin dernière de toute action, c'est

la recherche du plaisir et la fuite de la douleur ; et, en généralisant cette observation, il formule en ces termes le principe de sa doctrine : *Le bien-être est la fin de l'homme.*

Vous voyez, messieurs, que Hobbes dit le *bien-être*, et non pas le *bien*. En effet, le terme général qui représente toute situation agréable n'est pas celui de *bien*, mais celui de *bien-être*, ou, si vous aimez mieux, de *bonheur*. Si Hobbes avait dit : *La fin dernière de l'homme est le bonheur*, il aurait parlé le langage de ses idées ; il le parle également en disant : La fin dernière de l'homme est le bien-être. Mais il aurait fait violence à la langue s'il avait dit : La fin de l'homme est le *bien ;* car, sous ce mot *bien*, l'intelligence la plus préoccupée de l'idée que la fin de toutes nos actions est le bonheur place malgré elle quelque autre chose que le bonheur et le plaisir. Le langage de Hobbes est donc le plus rigoureux qu'il pût adopter.

Si la fin dernière de toute action est le plaisir, il s'ensuit rigoureusement que le motif universel de toute action est l'amour ou le désir du plaisir. De même donc que Hobbes a dit que la fin dernière de toute action est le *bien-être*, Hobbes a dû dire que le motif universel des actions et de la conduite humaine est le désir du bien-être.

Ainsi, fin dernière de toute action, et par conséquent de l'homme, le *bien-être ;* motif universel de toute action, et par conséquent de toute conduite humaine, l'amour du bien-être : voilà en quatre mots le système moral de Hobbes ; telle est l'opinion qu'il accepte et qu'il professe sur la loi de nos déterminations.

Ce principe posé, Hobbes en déduit avec cette rigueur de logique qui l'a rendu si justement célèbre, une série

de conséquences qu'il me reste maintenant à vous exposer. Parmi ces conséquences, les unes sont métaphysiques et plus immédiates; les autres sont plus éloignées, et atteignent la pratique morale et le droit politique.

S'il est vrai, messieurs, que la seule raison qui puisse déterminer l'homme à faire une action et à rechercher un objet soit le plaisir qui suivra l'accomplissement de l'une et la possession de l'autre, il s'ensuit rigoureusement que la condition de toute détermination est la conception préalable du plaisir qui suivra l'action ou accompagnera la possession de l'objet dont il s'agit. Le motif universel de nos actions, dans le système de Hobbes, ne peut donc agir sans une conception préalable de la raison, qui atteigne les suites sensibles de l'action et celles de la possession. Voilà à quelles conditions il peut agir; sans cette condition, il en est incapable.

La seconde conséquence immédiate des mêmes principes est que toute action et tout objet restent indifférents pour nous tant que cette conception dont nous venons de parler n'a pas eu lieu; car en quoi peut consister, dans le système de Hobbes, le caractère bon ou mauvais d'une action ou d'un objet? Uniquement dans la propriété qu'ils ont de produire du plaisir ou de la douleur; il faut donc avoir découvert cette propriété pour qualifier l'une ou l'autre. Le principe unique de la qualification des actes et des choses est donc dans l'existence ou la non-existence en elles de cette propriété.

Si nous ne pouvons désirer ou repousser une action, désirer ou fuir un objet qu'à ce seul titre que cette action ou cet objet nous paraissent capables de produire de la douleur ou du plaisir, il s'ensuit, en troisième lieu, qu'il n'y a pas en nous plusieurs passions, mais une

seule, et que cette unique passion est l'amour du bien-être personnel, de notre plaisir, de notre bonheur à nous. Toutes les passions que nous distinguons en nous ne peuvent donc différer entre elles qu'extérieurement, c'est-à-dire par les objets matériels qui les excitent; au fond, toutes ces passions ne sont et ne peuvent être que des transformations de la seule et unique passion qui puisse exister en nous, et qui est l'amour et le désir du bien-être personnel. Aussi, Hobbes n'a-t-il rien épargné pour ramener toutes les passions humaines à cette unique passion, ce qui l'a conduit à donner de quelques-unes de nos passions des définitions qui semblent extraordinaires, mais qui, toutes bizarres qu'elles sont, étaient les seules qui fussent compatibles avec son système.

C'est un mouvement du cœur humain d'honorer Dieu, et ce mouvement, certaines personnes aussi peuvent l'exciter en nous. Qu'est-ce que *honorer* pour Hobbes? C'est concevoir la supériorité de puissance de la personne que l'on honore. Certaines personnes, au contraire, excitent en nous le sentiment du ridicule. En quoi consiste ce sentiment, selon Hobbes? Dans la conception de notre supériorité sur la personne dont nous rions. Le phénomène de l'amour se reproduit à chaque instant et sous mille formes dans les relations sociales: la mère aime son enfant, l'enfant sa mère, l'amant sa maîtresse, l'ami son ami. Qu'est-ce qu'aimer, dans les idées de Hobbes? C'est concevoir l'utilité dont la personne aimée peut nous être. Ainsi, l'adoration muette d'une mère penchée sur le berceau de son enfant, c'est la prévision de l'utilité dont pourra lui être un jour cet enfant. Qu'est-ce qu'avoir pitié? C'est imaginer un malheur qui peut nous arriver, en contemplant ce mal-

heur dans un autre. Être bienveillant, charitable, bon pour quelqu'un, qu'est-ce encore? C'est avoir en soi le sentiment d'une puissance assez grande pour faire non-seulement notre propre bonheur, mais le bonheur d'autrui. Vous voyez avec quel effort et en même temps avec quelle conséquence, Hobbes ramène à l'égoïsme toutes les passions, celles-là mêmes qui semblent les plus désintéressées et les plus étrangères à la recherche de notre bonheur individuel. Aussi bien il le fallait; car s'il eût admis un autre sentiment en nous que l'amour du bien-être, tout son système s'écroulait.

Quel est, dans un tel système, le premier et le plus grand des biens? C'est assurément la conservation de l'individu ; car la condition, pour être heureux, c'est d'abord d'être, et, pour qui n'est plus, il n'y a plus de plaisir possible; le plus grand des maux, c'est donc la mort ; ainsi, ce que nous devons rechercher avant tout, dans l'intérêt de notre plus grand bonheur, c'est notre conservation, et éviter par-dessus tout, c'est la mort.

Toutes ces conséquences sortent naturellement du principe adopté par Hobbes ; mais elles ne sont encore que théoriques. Arrivons à celles qui touchent à la conduite et à la pratique de la vie.

Admettez que l'homme soit fait comme Hobbes l'imagine; placez, comme lui, le principe de toute détermination dans l'amour du bien-être, et supposez que toutes les actions humaines, profondément analysées, rappellent et confirment une telle doctrine; que s'ensuivra-t-il? Il s'ensuivra rigoureusement que tous les moyens qui conduiront à cette unique et véritable fin de l'homme seront, par cela même, légitimes et bons. Il s'ensuivra, en d'autres termes, que l'homme a le droit de faire et de s'approprier par tous les moyens possi-

bles tout ce qui peut contribuer à son bien-être. Une conduite légitime et conforme à la raison se reconnaîtra donc à ce seul caractère, qu'elle conduira l'individu au bien-être. Tout acte, tout moyen d'arriver à ce but, est donc bon, convenable, permis, par cela seul qu'il y conduit ; la permission de tout faire pour arriver à son bien-être, tel est donc, selon Hobbes, le droit imprescriptible de tout individu, le *droit naturel* tout entier. Et il a raison de poser cette équation ; car, quelle différence peut-il y avoir entre l'idéal de la seule conduite bonne, légitime, conforme à la raison, et le droit naturel ? Aucune. En effet, c'est précisément là ce que signifie cette expression dans toutes les langues.

Or, le bien-être, messieurs, est éminemment individuel ; et si, le principe de toutes mes déterminations est le désir du bonheur, ce désir ne peut être celui du bonheur d'un autre, ce ne peut être que le désir du mien. Mais chacun entend à sa manière son bonheur ou son plaisir ; chacun, d'un autre côté, est juge des meilleurs moyens à prendre pour le réaliser ; toutes les constitutions ne sont pas semblables ; tous les esprits ne voient pas de la même façon ; chacun a donc sa manière d'entendre son bonheur, et chacun sa manière de le faire ; le seul juge de ce qui est bon dans le but et de ce qui est bon dans les moyens, c'est donc l'individu lui-même et l'individu seul. De sorte que tout but, tout moyen sont bons, par cela seul que l'individu en a jugé ainsi. Il y a donc autant de droits naturels possibles que d'individus, ou, si vous l'aimez mieux, autant de conduites légitimes possibles qu'il y a d'hommes en ce monde, puisqu'il peut y avoir autant de manières de concevoir le bonheur et les moyens d'y parvenir, et que toutes ces manières sont également bonnes, et le sont au même

titre. Ainsi le droit naturel n'est pas un ; il y en a tout autant que d'individus. Ainsi les conduites les plus diverses et les plus opposées peuvent être également légitimes : il suffit qu'elles soient pour un individu des manières d'entendre la recherche de son bien-être, et ce bien-être lui-même. L'individu est tout ; son jugement est souverain ; il constitue le bien et le mal ; il crée le droit, et le défait après l'avoir créé.

Telles sont, pour la conduite individuelle, les conséquences du principe moral posé par Hobbes. En voici les conséquences politiques ; elles ne sont pas moins rigoureuses. Si chaque individu a droit de faire tout ce qu'il juge nécessaire pour atteindre à ce qu'il a jugé bon, et si personne n'a le mot à dire, ni sur la manière dont il entend son bien, ni sur les moyens qu'il prend pour y arriver, il s'ensuit rigoureusement que chacun a naturellement droit à toutes choses, ou, en d'autres termes, que le droit de chaque individu s'étend à toutes choses. En effet, de toutes les choses qui existent, concevez-en une qui puisse n'être pas comprise dans l'idée qu'un individu peut se former de son bien, ou dans celle qu'il peut se faire des moyens d'y arriver? Évidemment il n'y en a pas une seule qui ne puisse y être comprise. Or, par cela seul, cet individu a droit sur cette chose. Donc, dans l'état de nature, le droit naturel de chaque individu s'étend à tout, sans exception.

Mais si chacun a droit à toutes choses, il doit nécessairement s'ensuivre des collisions entre ces différents droits. Et, en effet, si je juge qu'il est utile à mon bonheur de posséder telle chose ou de faire tel acte, mon voisin aussi a tout à fait le droit de juger que cette même chose est nécessaire au sien, que ce même acte lui est contraire. De là entre nous une collision inévi-

table. Le droit de chacun à toutes choses engendre donc nécessairement la collision de tous avec chacun, c'est-à-dire la guerre entre tous les individus; du droit naturel de Hobbes dérive donc un état naturel qui est la guerre. De là cet axiome célèbre dans la philosophie de Hobbes : *La guerre est l'état de nature;* et cette guerre n'est ni partielle ni accidentelle ; c'est une guerre sans relâche, une guerre de chacun contre tous, et de tous contre chacun.

Dans le système du bonheur, cet état de guerre est, comme Hobbes l'a parfaitement vu, le plus malheureux, ou le pire de tous les états possibles ; car, qu'est-ce qui est bon dans le système de Hobbes? C'est ce qui rend heureux. Or, que peut-il y avoir de pire qu'un état dont le caractère propre est d'exposer à chaque instant chaque individu aux forces réunies de tous les autres? Il est évident que l'individu, dans un tel état, doit être tôt ou tard écrasé, et, en attendant, continuellement contrarié dans son bonheur. Aucun autre ne compromet davantage son bonheur de tous les jours; aucun autre ne menace davantage sa conservation, c'est-à-dire le plus grand des biens, parce qu'il est la condition de tous les autres. L'état de guerre est donc le pire de tous, si le système de Hobbes est vrai, et pourtant cet état est l'état naturel. De là cette conséquence tirée audacieusement par Hobbes, que la paix à tout prix, la paix, quelles qu'en soient les conditions, est préférable à cet état de nature, à cet état de guerre. Or, la paix est le résultat de la société, et c'est la société qui l'établit et qui abolit l'état de guerre, condition naturelle et primitive de l'humanité.

Qu'est-ce que la société pour Hobbes? La société est tout entière dans ce qui la constitue ; et ce qui la constitue, c'est l'existence, au milieu d'une collection d'in-

dividus, d'une force assez grande pour réprimer entre ces individus l'état de guerre.

Voilà, dans le système de Hobbes, la définition rigoureuse de la société; il ne voit dans la société que cela. Quelle est la fin de la société? C'est la répression de l'état de guerre. Quelle est l'origine de la société? C'est le malheur de l'état naturel. Toutefois Hobbes consent à reconnaître deux modes de formation, ou deux origines possibles de la société. La première est le contrat, et ce contrat a lieu lorsque les différents individus humains, appréciant les inconvénients de l'état de nature et le jugeant le pire de tous, conviennent d'ériger une force supérieure à celle de tous les individus et capable de l'écraser, afin de supprimer par ce moyen l'état de guerre et d'y substituer l'état de paix. Les sociétés ainsi formées doivent leur origine à un contrat. Mais ce mode n'est pas le seul. Il suffit qu'un homme, par force ou par ruse, réussisse à établir sur une collection d'hommes son autorité et sache la maintenir, pour qu'une société soit aussi constituée. Dans ce cas, elle dérive du droit du plus fort, et n'en vaut pas moins pour cela; car, le seul caractère assigné par Hobbes au fait de société étant l'existence d'un pouvoir assez fort pour supprimer entre plusieurs individus l'état de guerre, pourvu que ce fait existe, la société existe aussi; et, comme le droit du plus fort l'engendre tout aussi pleinement qu'un contrat, la société sort aussi entière de la première de ces sources que de la seconde. Hobbes reconnaît, de plus, qu'elle en sort tout aussi légitime. Et, en effet, qu'est-ce qui est légitime dans la doctrine de Hobbes? C'est le plus grand bien de chaque individu ou son plus grand bonheur. Or, il a été démontré que l'état de guerre ou de nature était le plus mauvais pour chaque individu, et l'état de

société le meilleur. Donc, pourvu que la société existe, de quelque manière qu'elle ait été formée, elle est légitime. La société établie par la conquête, par le droit du plus fort, est donc tout aussi légitime, tout aussi conforme aux vœux de la raison, que la société fondée sur un contrat. Ces deux sociétés atteignent également le but de toute société, et c'est ce but seul qui rend la société légitime.

Quelle est maintenant la meilleure forme de la société, ou, ce qui revient au même, du pouvoir qui la constitue? Hobbes n'hésite pas : c'est la plus forte. Et quelle est la plus forte? C'est celle où le pouvoir est concentré dans une seule main, c'est la forme monarchique; la forme monarchique est donc la plus parfaite de toutes. Mais des différentes monarchies quelle est la meilleure? C'est la plus forte. Et quelle est la plus forte? La monarchie absolue. Donc la monarchie absolue est la meilleure des formes sociales : dernière et rigoureuse conséquence du système.

Sous quelque forme et à quelque titre que le pouvoir existe, ses droits et ses devoirs, ou, en d'autres termes, les choses qu'il peut et celles qu'il ne peut pas envers les membres de la société, ne varient point. Comme sa mission est d'écraser toute résistance particulière, comme il ne maintient l'état de paix qu'à la condition de détruire l'état de guerre, et que le principe de l'état de guerre est dans l'existence des forces individuelles, il s'ensuit que le droit et le devoir de tout gouvernement est l'oppression et l'anéantissement de ces forces particulières par tous les moyens possibles. Par conséquent, le pouvoir, quelles que soient sa forme et son origine, a le droit illimité de tout faire. Tout ce qu'il lui plaît de faire est bon par cela seul: car son pouvoir ne peut être

limité qu'au profit des forces individuelles et de l'état de guerre, qu'aux dépens de l'état de paix. Toute limite est donc contraire à sa fin et à celle de la société; s'il en subissait, il répondrait moins au type idéal dont tout gouvernement doit se rapprocher autant que possible.

Quels sont, en présence d'un pouvoir ainsi conçu, les devoirs et les droits des sujets? Leurs droits, ils n'en ont point; leurs devoirs, c'est d'obéir à tout ce qu'il peut plaire au pouvoir d'ordonner, sans aucune exception. En effet, toute désobéissance au pouvoir tendrait à ressusciter les forces individuelles, serait un commencement de retour à l'état de guerre, qui est le pire, et, par conséquent, le plus illégitime de tous. D'où vous voyez que, quoi que le pouvoir puisse vouloir, les sujets ont le devoir d'obéir et n'ont aucun droit de résister.

Quelle est la seule faute possible du pouvoir dans la société ainsi conçue? C'est de faire des actes qui tendent à le renverser ou à l'affaiblir. Mais, alors même qu'il prend de fausses mesures, les sujets sont toujours tenus de les respecter et de s'y soumettre. Car où est le mal des actes du pouvoir? Dans l'affaiblissement de son autorité, qui en résulte; or, la désobéissance des sujets augmenterait le mal; donc, les fautes du pouvoir ne peuvent jamais autoriser la désobéissance des sujets; donc, les sujets ne peuvent en aucun cas avoir des droits contre le pouvoir. Tout droit de résister à un acte, même mal entendu, du pouvoir, serait un retour à l'état de nature, à l'état de guerre, le pire de tous.

Telle est la politique de Hobbes. Vous voyez qu'elle est une conséquence claire et nette de sa morale, laquelle est elle-même une conséquence rigoureuse de sa doctrine sur la fin de l'homme et sur le motif universel des actions humaines. Et, sauf quelques objections que

je ferai plus tard, le tissu de la déduction est irréprochable.

Telle est, en très-peu de mots, le célèbre système de Hobbes; en voilà, je crois, l'exposition claire, exacte, rigoureuse. Maintenant, il faut voir jusqu'à quel point cette doctrine est vraie, et, si elle est fausse, quelle est la nature de l'erreur sur laquelle elle repose.

Je n'épuiserai pas dans cette séance toutes les observations que peut suggérer ce système; je me bornerai à l'examiner comme représentation du fait des déterminations humaines. En rapprochant l'image de la chose représentée, j'essayerai de montrer combien elle est inexacte, incomplète, et, par conséquent, fausse. C'est donc dans sa base même et dans son principe que je vais sonder la doctrine de Hobbes; car si le principe était vrai, il ne serait pas aisé de se refuser aux conséquences.

Dans l'analyse que je vous ai présentée des différents modes des déterminations humaines, je suis arrivé à ce résultat, que l'homme se détermine de trois manières différentes, ou, en d'autres termes, qu'il peut être conduit à agir par trois espèces de motifs. J'ai distingué ces trois espèces de motifs, et je vous ai montré comment chacun de ces motifs constitue un mode précis et distinct de détermination.

De ces trois modes réels de détermination que l'observation constate dans l'âme humaine, vous voyez au premier coup d'œil que Hobbes en a méconnu deux. Cette inexactitude d'analyse est considérable en elle-même, et doit l'être bien davantage encore dans ses conséquences. Dès qu'au lieu de reconnaître aux actions humaines trois motifs possibles et distincts, on n'en reconnaît, on n'en adopte qu'un, il est inévitable qu'en partant de cette

donnée incomplète, on arrive à des conséquences qui contredisent et renversent toutes les idées et toutes les croyances que l'expérience a déposées dans l'esprit de tous les hommes.

Et d'abord, messieurs, Hobbes a confondu le motif égoïste, qu'il accepte, avec le motif passionné ou instinctif, qui précède en nous son apparition, et qui en est parfaitement distinct. En effet, les tendances primitives de notre nature n'ont pas la même fin que l'intérêt bien entendu, ultérieurement conçu par la raison. La fin propre et dernière de chaque tendance instinctive de notre nature est l'objet même auquel elle aspire. Ainsi, par cela seul que je suis intelligent, le besoin de connaître se développe en moi, et ce besoin me pousse à connaître, sans qu'il soit nécessaire que ma raison ait calculé le résultat sensible de la connaissance et prévu que ce résultat doit être un sentiment agréable. Cela est évident chez les enfants, qui, certainement, ne sont point curieux par calcul ; et, quoique dans une foule de cas les hommes faits calculent, raisonnent, examinent avant d'agir, dans un plus grand nombre encore ils cèdent immédiatement aux instincts qui les poussent, et recherchent les objets pour eux-mêmes, sans songer au plaisir qui suivra la possession. Pensez-vous, messieurs, que l'homme qui aime la vérité et qui la cherche ne l'aime et ne la cherche que pour le plaisir qui suit sa découverte, et que, quand il la poursuit, c'est qu'il a conçu d'avance et calculé qu'à la suite de la vérité découverte, il éprouverait un certain bonheur, un certain plaisir? Rien au monde n'est plus éloigné de la vérité des faits. Dans la plupart des cas, nous tendons aux fins, vers lesquelles nous poussent les instincts de notre nature, pour ces fins elles-mêmes ; dans notre pensée, dans nos

intentions, ces fins sont le but même que nous poursuivons, le seul auquel nous songions, et le plaisir n'apparaît pas. Si cela est vrai dans l'homme fait, cela ne peut pas ne pas être dans l'enfant; et en effet, l'enfant ne calcule pas encore, ne prévoit pas encore les conséquences de ses actions; il est incapable de cette conception des suites sensibles d'un acte, indispensable cependant pour que le plaisir soit la fin dernière et, par conséquent, la raison déterminante de l'action. Il y a plus: c'est que si nous n'obéissions aux tendances de notre nature que par la considération du plaisir qui suivra leur satisfaction, il serait impossible que nous agissions jamais. En effet, nous ne pouvons savoir si la satisfaction des tendances de notre nature nous procurera du plaisir, qu'après les avoir satisfaites une première fois. Si donc la condition pour obéir à une tendance de notre nature était la conception du plaisir qui suivra sa satisfaction, jamais nous n'aurions cédé à une seule tendance de notre nature, et, par conséquent, jamais nous n'aurions agi.

Enfin, messieurs, le plaisir, qui est la fin de l'égoïsme, implique des passions qui n'aient pas le plaisir pour fin. Car d'où vient le plaisir? De la satisfaction des tendances de notre nature; il faut donc que ces tendances existent préalablement pour que le plaisir soit possible. Nous n'éprouverions jamais le plaisir de la soif satisfaite, sans le besoin de la soif, qui a l'eau pour objet. L'égoïsme est l'amour de tous ces plaisirs qui suivent la satisfaction de nos diverses passions, et il est parfaitement distinct de chacune de ces passions qu'il présuppose, et dont aucune n'a le plaisir pour objet.

Il y a donc contradiction à soutenir que toutes les fois que nous obéissons à une passion, c'est en vue du

plaisir qui suivra cette satisfaction : mais est-ce à dire que nous n'agissions jamais, que nous ne poursuivions jamais un objet, en vue de ce plaisir? Loin de là ; car il est vrai, il est certain qu'ainsi s'accomplissent une foule de déterminations humaines. Mais de ce que de telles déterminations se produisent en nous, il ne s'ensuit pas que des déterminations d'une autre nature ne s'y produisent pas également. Parmi ces déterminations étrangères à l'égoïsme, se trouvent celles dont le caractère est d'émaner immédiatement d'une des tendances instinctives et primitives de notre nature, et d'avoir pour fin dernière l'objet même de cette tendance.

Il y a donc évidemment dans la pensée de Hobbes une première inexactitude, qui consiste dans la confusion de deux modes distincts de détermination : le mode instinctif qui existe seul dans l'enfant et se reproduit à chaque moment dans l'homme fait, d'une part, et d'autre part le mode égoïste, celui qui a pour principe la vue du plaisir qui suivra l'accomplissement de l'acte ou la possession de l'objet. Il est donc bien évident que, quand même le motif moral n'existerait pas, il serait faux, complétement faux, que l'unique fin de toutes nos actions fût la recherche du plaisir et la fuite de la douleur.

Mais, indépendamment de cette confusion, le système de Hobbes en implique une autre bien plus grave et non moins évidente : c'est celle du motif moral et du motif égoïste. Car, s'il est parfaitement vrai et parfaitement évident que, dans une foule de cas, nous cédons immédiatement et sans calcul aux instincts primitifs de notre nature, il n'est pas moins vrai et il est encore plus évident que, dans beaucoup d'autres, nous obéissons à un motif qui n'est ni le pur instinct de notre nature, ni

le calcul de notre plaisir, mais qui est la vue de notre devoir.

Ce motif du devoir, messieurs, agit plus ou moins chez les différents hommes, mais il n'en est pas un seul chez lequel il n'agisse quelquefois ; et si l'on croit communément qu'il joue un assez médiocre rôle dans la conduite, c'est que ce motif, ainsi que j'ai pris grand soin de vous le montrer, est tellement en harmonie, soit avec les instincts de notre nature, soit avec le calcul de notre plus grand intérêt, qu'il est rare qu'il agisse seul et sans le concours des deux autres. Ordinairement le motif moral agit de concert avec l'instinct et l'intérêt bien entendu ; et, toutes les fois que cela arrive, ce qui se montre le plus dans la détermination, ce n'est pas le devoir, qui est une conception pure de notre raison, mais l'instinct, mais le calcul de notre intérêt bien entendu, deux faits qui, par leur nature, sont beaucoup plus apparents pour la conscience. Mais si vous voulez analyser vos résolutions les plus communes, les plus ordinaires, vous verrez que la vue de l'ordre, la considération de ce qui est bien en soi, y joue un rôle qui, pour être peu remarqué, n'en est pas moins réel. Dans la plupart des circonstances, tout homme a honte d'agir d'une certaine façon, tout homme sent qu'il est beau d'agir d'une autre, et cette considération a beaucoup de poids dans les résolutions qui s'ensuivent. Il est vrai qu'avant de céder à cette considération, nous avons coutume d'examiner ce qui nous en arrivera ; mais comme, en général, le parti le plus honorable est en même temps le plus sûr, le plus souvent chez les hommes de bon sens, cet examen fortifie, au lieu de l'affaiblir, l'impulsion du devoir, et, dans le cas ordinaire, ce qui est honnête balance du moins ce qui est utile, et

souvent en triomphe. Vous voyez que je ne fais pas l'homme meilleur qu'il n'est, que je ne prête pas à ses déterminations habituelles une pureté morale exagérée. Dans beaucoup de cas, sans doute, il y a mélange ; mais il ne faut pas non plus nier ce mélange dans un autre sens, et lui substituer la domination exclusive des motifs instinctifs et intéressés. Ce qui est vrai, c'est que, dans une foule de cas, le motif moral concourt dans nos déterminations, et que dans quelques-uns il en est le seul principe. Donc un philosophe qui, après avoir supprimé le mode de détermination instinctif ou passionné, supprime en outre le mode de détermination morale, est doublement infidèle à la réalité de la nature humaine. Et s'il la mutile ainsi doublement, comment de données aussi fausses pourrait-il conclure un principe de morale qui ne fût pas extrêmement inexact et faux? Appliquez donc maintenant à un tel principe la logique rigoureuse de Hobbes, nécessairement il en sortira ce qui en est sorti, des conséquences qui bouleverseront toutes les idées communes.

Mais l'infidélité psychologique de Hobbes ne s'arrête pas là; admettez son hypothèse, consentez à considérer avec lui le motif égoïste comme le principe universel de toutes nos déterminations : je soutiens que, dans ce cercle même, Hobbes a été incomplet ; je soutiens que ce mode de détermination même, il l'a défiguré et mutilé ; je prétends, en d'autres termes, que l'égoïsme de Hobbes n'est pas le véritable égoïsme, l'égoïsme tout entier et tel que Dieu l'a fait.

Je vous rappellerai, messieurs, une observation que je vous ai présentée dans l'analyse des faits moraux de la nature humaine : c'est qu'il y a dans l'intérêt bien entendu deux choses, d'abord la vue de notre bien,

puis la vue du plaisir qui suit en nous la production de notre bien. Ces deux éléments très-distincts, et que j'ai pris soin de démêler, existent l'un et l'autre dans l'idée que nous nous formons de notre intérêt bien entendu.

De ces deux éléments, Hobbes en recueille un et néglige l'autre, en sorte qu'après avoir érigé l'égoïsme en motif universel de nos déterminations, il partage ce motif, et de ces deux moitiés rejette la principale et la meilleure, et ne conserve que la moindre, celle qui n'est que la suite, la conséquence, l'appendice de l'autre. En effet, messieurs, quand notre raison, s'éveillant en nous après les longues années de l'enfance, commence à se demander en quoi consiste notre bien et quelle doit être la fin de notre conduite, ce qu'elle remarque d'abord, c'est que notre nature se dirige instinctivement vers certains buts qu'elle ne peut atteindre sans plaisir ni manquer sans douleur. Ce double phénomène du plaisir et de la douleur, affectant notre sensibilité, est, par cette raison, l'élément qui la frappe, parce qu'il est le plus visible. Il est donc naturel que notre raison s'arrête d'abord à cette idée, que la fin dernière de nos instincts est le bonheur que donne leur satisfaction.

Mais notre raison, messieurs, ne saurait s'arrêter à cette idée. En effet, elle rencontre à chaque instant une foule de faits qui tendent à lui en montrer l'inexactitude. Quand une mère jeune et belle, qui aime passionnément le monde et la parure, par cela seul qu'un enfant lui est né, se dévoue tout à coup et tout entière à l'existence de cet enfant; quand, renonçant à tous les plaisirs qu'elle cherchait, abjurant toutes les inclinations qu'elle avait, elle sacrifie tout, elle oublie tout, pour le bonheur de rester assise pendant les jours et les nuits à côté du berceau de cet être qui ne peut encore répon-

dre à son affection, qui pourrait ne voir dans cette sublime métamorphose qu'un calcul de plaisir et d'égoïsme? qui pourrait y méconnaître un autre mobile, qui, du premier coup, indépendamment de toute réflexion et de tout calcul, pousse la mère à aimer son enfant, comme à sa fin dernière, je veux dire l'instinct puissant, l'instinct admirable de la sympathie? Quand un savant, passionné pour les recherches scientifiques, sacrifie sa santé, son repos, ses nuits, tous les plaisirs qui peuvent séduire l'homme, au bonheur de déterrer dans de vieux livres quelques passages égarés, au plaisir de rassembler ces passages, et, après un long examen, d'en tirer une petite induction sur un fait qui s'est passé il y a deux ou trois mille ans, qui n'est pas frappé de cette vérité évidente et incontestable, que ce qui produit ce dévouement, c'est tout simplement cette ardente curiosité de savoir qui est un des instincts de notre nature, parce que notre nature a été créée intelligente; que l'amour de la vérité pour elle-même, que le besoin de la découvrir et de la savoir, est la fin dernière de cet homme, et qu'il n'a pas même songé au plaisir qui en suivrait la découverte? Ne cherche-t-on donc la vérité qu'après avoir calculé la petite émotion qui en résultera, ne la cherche-t-on que pour obtenir les applaudissements du public, et recueillir le plaisir de vanité que produiront en nous ces applaudissements? Si on ne cherchait la vérité que par ce motif, on ne la trouverait pas, car on ne la trouve qu'en la cherchant et en l'aimant pour elle-même. La raison, messieurs, ne peut pas ne pas être frappée de tels faits et de mille autres semblables que lui présente la scène du monde; elle ne peut donc pas ne pas s'apercevoir que sa première vue de la nature humaine a été incomplète, et ne pas re-

connaître, comme elle le fait, qu'il y a des choses qui sont bonnes pour nous en elles-mêmes, et indépendamment du plaisir qui les suit, et qui resteraient telles quand même ce plaisir ne les suivrait pas. Quand la raison en est arrivée là, elle s'élève à une idée de notre bien, qui est différente de la première qu'elle s'en était faite : le bien devient à ses yeux ce à quoi notre nature nous pousse, et, par conséquent, ce qui convient à notre nature, c'est-à-dire que le second élément de l'égoïsme lui apparaît.

Ce n'est pas encore là le motif moral, mais c'est déjà quelque chose qui s'en éloigne moins et comme un premier pas qui y conduit. En effet, ce pas fait, un autre s'ensuit : la raison ne tarde pas à se demander d'où vient que certaines choses conviennent à ma nature et non pas d'autres, d'où vient qu'elle est attirée à certaines fins, tandis que d'autres lui répugnent. L'idée que notre nature a été faite pour ces fins succède à l'idée que ces fins conviennent à notre nature; et bientôt de cette idée, qui appartient encore à la sphère de l'égoïsme, mais qui est déjà sur la limite de la sphère morale, nous nous élevons à cette autre, que toutes les natures ont leur fin, qu'il y a une fin absolue qui se compose de toutes ces fins particulières, que cette fin absolue est l'ordre universel, et que cet ordre universel est la volonté de Dieu. C'est alors, messieurs, que nous échappons enfin à la personnalité du motif de l'égoïsme, et que nous nous élevons au motif impersonnel et moral. Mais il fallait toutes ces transitions pour conduire la raison de la vue du plaisir, comme fin unique de nos actions, à celle du bien absolu, du bien moral proprement dit. Ainsi, l'égoïsme est plus complexe que Hobbes ne l'a fait; il renferme d'autres éléments que le plaisir,

d'autres idées que celles du bonheur ; et vous voyez combien, dans la sphère même de l'égoïsme, Hobbes a encore mutilé la nature humaine.

Il l'a mutilée, messieurs, d'une autre façon encore, et c'est en vous montrant de quelle manière, que je terminerai cette leçon.

Vous venez de voir que Hobbes n'a vu dans la sphère de l'égoïsme qu'un seul fait, le plaisir, tandis qu'il y en a d'autres. Je m'enferme maintenant dans le plaisir, et je soutiens que Hobbes n'a pas plus embrassé tout le plaisir qu'il n'avait compris tout l'égoïsme. Ainsi, sur trois motifs des déterminations humaines, il en supprime deux, et ne garde que le motif égoïste ; le motif égoïste est complexe, il supprime un de ses éléments et ne garde que le plaisir ; acceptera-t-il du moins le plaisir tout entier? Non ; le plaisir est complexe aussi, et il le mutile. En effet, parmi les plaisirs dont l'homme est capable, un grand nombre proviennent du bonheur des autres, et ceux-là sont les plus doux que nous puissions éprouver. Qui ne sait que la vue du plaisir qu'on a procuré aux autres, de l'assistance qu'on a donnée soit à leur misère, soit à leur faiblesse, du bien qu'on a ajouté à leur bien ; qui ne sait que le sentiment de la sympathie qu'ils ont pour nous, et la conscience de la bienveillance que nous avons pour eux, qui ne sait que tout cela forme la partie la plus considérable et la meilleure de notre bonheur? Ainsi, dans le calcul à faire pour arriver à la plus grande quantité de plaisir possible, un habile homme devrait bien se garder d'omettre cette classe de plaisirs dus à la sympathie, et qui, plus que tous les autres, contribuent à ce bonheur qui est la fin dernière de la conduite et de la vie dans le système de Hobbes. Or, supposez qu'un homme ne méconnaisse

pas cette source abondante d'émotions agréables, supposez qu'il la fasse entrer dans ses calculs, arrivera-t-il à cette conclusion que l'état de guerre est l'état naturel? Loin de là, messieurs, il arrivera nécessairement à cette conclusion contraire, que l'état social est l'état naturel. Car, si le bonheur des autres forme la plus grande et la meilleure partie du nôtre, le calcul de son bonheur conduira tout homme sensé à s'occuper beaucoup du bonheur des autres, à le désirer, à le vouloir, à le faire. Tous les hommes donc, dans l'intérêt de leur bonheur, voudront que les autres hommes soient heureux; tous aspireront à recueillir les sentiments délicieux de la bienveillance et de la sympathie de leurs semblables; tous rechercheront les plaisirs de l'amitié, de l'amour, de la famille, de la pitié, de la charité. Il y a plus : une tendance puissante de notre nature, tendance qui, comme toutes les autres, souffre quand elle n'est pas satisfaite et nous donne un grand bonheur quand elle l'est, la sociabilité, nous entraîne directement à rechercher la société de nos semblables, nous en fait un besoin, une nécessité. Il faudra donc aussi faire entrer la satisfaction de cet instinct dans nos calculs de bonheur. Or, je vous le demande, comment, par quel miracle, l'état de guerre pourrait-il sortir de pareilles dispositions? Donc, en assignant le plaisir, mais le plaisir tout entier, pour fin à nos actions, en l'acceptant, en le reconnaissant pour l'unique motif de nos déterminations, non-seulement nous n'arrivons pas à la conséquence que l'état de guerre est l'état de nature, mais nous arrivons à une conséquence directement contraire. Il suit de là que Hobbes, réduisant au plaisir tous les motifs des déterminations humaines, n'a pas même compris le plaisir; qu'il ne l'a conçu que dans ses éléments

les plus grossiers et les moins nombreux, et que, même dans cette sphère étroite, il a défiguré, autant qu'il est donné à un observateur de le faire, la réalité de la nature humaine.

Que faire, messieurs, d'un système fondé sur une pareille mutilation? n'est-il pas jugé, et vaut-il la peine qu'on en examine, qu'on en poursuive, qu'on en réfute les conséquences? Non, scientifiquement parlant; mais, oui, si l'on tient compte de l'autorité, du prestige qu'il exerce sur les esprits communs, et qu'il doit précisément à cette circonstance, qu'il mutile la détermination morale et n'en présente que l'élément le plus visible et le plus grossier. C'est là ce qui lui prête cette simplicité et cette probabilité qui séduit la foule, et ce qui l'a rendu si cher à l'un des légistes les plus distingués de notre époque, à Bentham, qui l'a relevé tout récemment, et qui lui a donné une nouvelle forme dont je vous entretiendrai. Il faut donc, messieurs, que nous achevions ce que nous avons commencé, et poursuivions dans ses conséquences et dans ses détails une opinion que nous avons déjà détruite dans son principe. C'est à cette tâche que sera consacrée la prochaine leçon.

DOUZIÈME LEÇON.

SYSTÈME ÉGOÏSTE. — HOBBES.

Messieurs,

J'ai traité deux points dans la dernière leçon. D'abord, j'ai exposé le système de Hobbes dans ses principes et dans ses conséquences; ensuite, j'ai comparé ses principes avec la nature humaine qu'ils ont la prétention de représenter, et j'ai montré qu'aucune autre image ne pouvait la défigurer plus complétement.

En effet, messieurs, pour ne vous rappeler que cette dernière partie de ma leçon, tout le système de Hobbes suppose ce fait, que le motif universel de nos déterminations est le désir du bien-être, c'est-à-dire la recherche du sentiment agréable qui, tantôt suit et tantôt ne suit pas nos actions. La question de savoir si le système de Hobbes a un fondement solide est donc celle de savoir si les actions humaines n'ont point d'autre motif que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur qui peuvent en résulter. Or, la question ainsi posée est une question de fait : il suffit, pour la résoudre, de savoir comment s'opèrent nos déterminations, et de rapprocher de ce type l'image que Hobbes prétend nous en donner. C'est ce que j'ai fait, et il est résulté de ce rapprochement la démonstration la plus directe de la fausseté de son système.

J'ai montré d'abord que, des trois modes réels de nos déterminations, Hobbes en méconnaissait deux, le mode passionné et le mode moral, et n'en conservait qu'un, le mode égoïste, qu'il érigeait par conséquent en mode unique et universel des déterminations humaines. J'ai montré, en second lieu, que l'idée que Hobbes s'était faite de la détermination égoïste était elle-même infidèle : car, dans la détermination égoïste, il y a un autre élément que la vue du plaisir qui suit l'action ; l'action convient à notre nature, indépendamment du plaisir qui la suit. De manière qu'après avoir supprimé deux des formes de nos déterminations, Hobbes défigure celle qu'il adopte, en supprimant, sur deux éléments qu'elle contient, le plus important, et en ne laissant subsister que le plaisir.

J'ai montré, en troisième lieu, que Hobbes mutilait le plaisir comme il avait mutilé l'égoïsme, comme il avait mutilé le phénomène total des déterminations humaines ; car son système ne tient aucun compte des éléments les plus considérables du bonheur, les plaisirs de la sympathie. En sorte que le plaisir même, ce seul élément de l'égoïsme que Hobbes ait reconnu, est par lui mutilé. Il le divise en deux parts, si je puis parler ainsi, rejette la meilleure pour garder la moindre, et c'est cette dernière qu'il pose comme la fin unique de toute action humaine, érigeant la recherche de ce plaisir mutilé en motif universel et unique de toute détermination.

Je le répète : jamais l'infidélité psychologique n'a été poussée plus loin ; je ne connais pas un autre système qui défigure d'une manière plus extraordinaire la réalité de notre nature. Aussi n'en est-il point qui conduise à des conséquences aussi insoutenables, aussi bizarres,

aussi hostiles à toutes les croyances du bon sens de l'humanité. Si le principe du système de Hobbes est éminemment faux, ses conséquences sont éminemment absurdes : aussi le sens commun ne répugne-t-il pas moins aux unes que l'observation à l'autre.

Cette réfutation du système de Hobbes peut être appelée la réfutation directe. Mais vous savez qu'il y a deux manières de réfuter une opinion : la première, de la confronter avec la vérité, et de chercher la différence ; la seconde, d'oublier la vérité, de considérer l'opinion en elle-même, et, se plaçant dans le sein de cette opinion, d'examiner si elle est conséquente. Or, je n'aurais pas montré toute la faiblesse de la doctrine de Hobbes, si je lui épargnais cette autre réfutation ; car, quelque logique que fût l'esprit de Hobbes, comme il était dans le faux, il n'a pu échapper à un assez grand nombre de contradictions. Ce sont les plus importantes de ces contradictions que je vous signalerai dans la leçon d'aujourd'hui.

Vous vous souvenez sans doute, messieurs, que Hobbes, mettant en présence les différents individus de la race humaine, démontre que l'état de guerre est l'état de nature. Vous vous souvenez aussi qu'appréciant les inconvénients de cet état, il le déclare le pire de tous, et prétend qu'à quelque condition que puisse lui être substitué l'état de paix, il est du plus grand intérêt de chaque homme d'accepter celui-ci, et que c'est ainsi qu'a été créé l'état de société dont la paix est à la fois le but et le caractère.

Or, cette manière d'expliquer la fondation des sociétés implique une contradiction, qui est la première de celles que je vous ferai remarquer dans le système. Si le calcul de leur intérêt a pu conduire les hommes à

faire succéder l'état de paix à l'état de guerre, l'état de société à l'état de nature, ce même calcul a dû empêcher l'état de nature et le rendre impossible ; car, enfin, comment l'état de guerre a-t-il pu être l'état de nature, s'il est dans la nature de l'homme d'apercevoir que l'état de guerre est, de tous les états, le plus détestable à l'intérêt de chacun ? Si l'égoïsme humain conduit à cette vérité, on ne voit pas comment il a pour conséqnence naturelle l'état de guerre, contraire à cette vérité, et non pas l'état de paix, qui lui est conforme. En admettant donc que l'homme soit fait comme Hobbes le suppose, son état de nature est impossible. Les raisons par lesquelles Hobbes le fait cesser sont suffisantes pour l'empêcher de naître : première contradiction que je vous signale.

Une autre, est celle où Hobbes tombe, quand il prétend qu'il y a un droit naturel dans l'état de nature, droit que l'établissement de la société remplace par un autre qui est le droit positif. En effet, que dit Hobbes? Il dit que, dans l'état de nature, chacun a droit à toutes choses, et que ce droit est le droit naturel. Ce qui m'étonne, et ce que je reproche à Hobbes, c'est ce mot *droit* qui s'introduit dans un système qui exclut absolument l'idée que tous les hommes représentent par ce mot. Pour s'en convaincre, messieurs, il suffit de voir la différence qu'il y a entre ce prétendu droit et le véritable droit, tel que le sens universel de l'humanité l'entend.

Quels sont les caractères de ce droit de chacun sur toutes choses, droit naturel et primitif selon Hobbes ?

D'abord, messieurs, c'est un droit qui n'impose de devoir à personne. Et, en effet, si j'ai droit à tout, et si chacun de vous a également droit à tout, il s'ensuit que

mon droit ne vous impose aucun devoir, et que le vôtre pareillement ne m'en impose aucun ; mon droit détruit le vôtre, le vôtre détruit le mien ; il n'y a de devoir pour personne. Ainsi, le premièr caractère du droit naturel de Hobbes, c'est de n'imposer aucun devoir à personne.

Mais il y a plus : loin d'imposer aucun devoir à personne, ce droit est tel que tout le monde, au contraire, a le droit de le violer. En effet, si j'ai droit à tout, vous avez le même droit ; donc vous avez le droit de violer mon droit. C'est donc un droit qui non-seulement n'impose de devoir à personne, mais que tout le monde a le droit de violer. Voilà, de tous les droits, le plus singulier et le plus bizarre qu'on puisse imaginer.

Mais ce n'est pas tout : c'est encore un droit tel que, quoique tout le monde l'ait, personne ne le reconnaît. Et, en effet, puisque mon droit s'étend à tout, il implique que je reconnaisse le vôtre, qui lui est contradictoire ; par conséquent je ne le reconnais pas ; les autres hommes ne le reconnaissent pas davantage, et par conséquent personne ne le reconnaît.

Ainsi, les trois caractères du droit naturel de Hobbes sont : 1° de n'imposer de devoirs à personne ; 2° d'être tel que tout le monde a le droit de le violer ; 3° de n'être reconnu par personne, et d'être nié par tout le monde. Or, entre une telle acception du mot *droit* et l'acception vulgaire il y a une prodigieuse différence. Ce mot, en effet, tel qu'il a été employé et compris par les plus grands écrivains, tel qu'il est employé et compris par tous les hommes, depuis le pâtre qui garde ses troupeaux jusqu'au législateur qui fait les lois, ce mot implique quelque chose de sacré pour tous, de reconnu par tous, et qui impose à tous le devoir de le respecter.

Si j'ai un droit, j'entends par là, moi, et tout le monde avec moi, que vous êtes, vous, obligé de le respecter; qu'en ne le respectant pas, vous manqueriez à un devoir et violeriez quelque chose qui est et que vous savez être sacré. Ainsi mon droit vous impose un devoir; ainsi il ne vous laisse pas le droit de le violer; ainsi vous le reconnaissez tous, quoiqu'il soit le mien et non le vôtre : de sorte que le droit, tel que tout le monde l'entend, porte des caractères précisément contraires à ceux que porte le droit de Hobbes. A ce compte, il ne faut pas s'étonner de trouver des droits dans un système qui rend tout droit impossible. En changeant, en altérant, en détruisant l'idée de droit, on peut la concilier avec tous les systèmes; elle se laissera mettre dans tous.

Ce que je viens de dire des droits dans le système de Hobbes, je puis le dire également des devoirs qu'on y rencontre. Quels sont ces devoirs? Il n'y en a que d'une espèce dans sa doctrine : ce sont les devoirs des sujets à l'égard du pouvoir; car, dans le système de Hobbes, le pouvoir n'a aucun devoir; les sujets seuls en ont. Je cherche quelle est la nature de ces devoirs, et, me mettant dans la position des sujets, je trouve qu'il peut arriver deux cas : ou bien celui où ils trouvent qu'il est de leur intérêt d'obéir, ou bien celui où ils reconnaissent, au contraire, qu'il est de leur intérêt de ne pas obéir. Dans le premier cas, à quoi cèdent ces hommes en obéissant au pouvoir et en les respectant? Ils cèdent au seul motif que Hobbes reconnaisse, c'est-à-dire à leur intérêt. Donc, dans ce cas, *devoir* signifie *intérêt bien entendu*. Dans le deuxième cas, que fera le sujet qui trouve qu'il n'est pas de son intérêt d'obéir? Hobbes ne déclare-t-il pas que l'intérêt est le seul mobile possible

de détermination, et, de plus, que chacun est juge souverain de son intérêt, que nul ne peut critiquer la manière dont chacun l'entend? Que restera-t-il donc du devoir posé par Hobbes? en vertu de quoi le sujet continuera-t-il d'obéir, de respecter le pouvoir? En vertu de rien, si l'homme est fait comme Hobbes le dit. Donc, si Hobbes prétend que, même dans ce cas, le sujet doit obéir, Hobbes tombe dans une contradiction évidente avec son système : car s'il y a *devoir* encore quand il n'y a plus *intérêt*, il y a un autre motif dans l'homme que l'*intérêt*, et le système est faux. Et que Hobbes ne prétende pas que c'est toujours notre intérêt d'obéir au pouvoir parce que l'état de guerre est le pire de tous ; je réponds que, si je comprends ainsi mon intérêt, c'est à mon intérêt que je cède, et que *devoir* veut dire alors *intérêt bien entendu ;* mais si je ne l'entends pas ainsi, mon intérêt, comment veut-il que j'agisse en vertu d'un intérêt bien entendu que je n'entends pas ? Et si je ne le puis, quel motif d'obéir me reste-t-il? que devient le devoir de Hobbes? quel sens reste-t-il à ce mot? Il faut ou qu'il le retire, parce qu'il n'a pas de sens, ou qu'il démente son système, s'il lui en donne un.

Loin qu'on puisse, messieurs, imposer son intérêt bien entendu à un individu qui ne le comprend pas, il résulte, au contraire, du principe de Hobbes, que c'est le droit de l'individu de violer les prétendus devoirs imposés par cet intérêt. En effet, ce que Hobbes appelle *droit naturel*, c'est précisément le droit qu'a chacun d'aller à son bien, compris comme il le comprend, et par les moyens qu'il juge les meilleurs. Voilà le droit naturel selon Hobbes. Donc s'il prétend imposer aux sujets le devoir d'obéir au pouvoir lorsqu'ils trouvent qu'il est de leur intérêt de ne pas lui obéir, il prétend leur

imposer un devoir qu'ils ont, selon lui, le droit positif de mépriser et de violer.

Dans la langue et dans l'intelligence de tous les hommes, *devoir* signifie une chose sacrée en soi, et qui nous oblige d'agir d'une certaine façon, une chose que non-seulement vous reconnaissez pour sacrée, vous qui êtes tenus d'agir, mais que ceux qui ne sont pas, comme vous, tenus d'agir, reconnaissent aussi pour sacrée, et peuvent, par cette raison, vous imposer.

Ainsi, quand j'ai un devoir, je me reconnais tenu de le remplir; et vous, que ce devoir ne concerne pas, mais qui avez une raison pour comprendre les obligations imposées à l'homme dans les différentes situations, vous concevez que j'ai ce devoir et vous avez droit de me dire : « Fais cela, car tu seras indigne si tu ne le fais pas. » Entre cette idée du devoir, telle qu'elle est dans l'esprit de tous les hommes, et celle d'intérêt bien entendu, que Hobbes est condamné à mettre sous ce mot, sous peine de n'y rien mettre du tout, il y a une distance que rien ne peut combler, et qui est tout aussi grande que celle qui sépare le droit selon Hobbes du droit selon le reste des hommes.

Si donc Hobbes admet les mots *droit* et *devoir* dans le même sens que nous, il tombe, à l'égard de ces principes, à l'égard de l'idée qu'il se forme de l'homme, dans une contradiction énorme et manifeste. Que si, au contraire, et comme il le paraît, il entend par ces mots tout autre chose que le commun des hommes, on a le droit de lui demander à quel titre et de quelle autorité il change l'acception des termes pour tromper son lecteur et lui persuader qu'il peut y avoir des droits et des devoirs dans un système tel que le sien. Des deux façons, Hobbes ne peut man-

quer d'être condamné au tribunal de tout homme raisonnable.

Dans tout système, qui n'admettra pas au nombre des motifs possibles de nos actions le motif rationnel, on s'efforcera vainement de créer quelque chose qui ressemble, même de loin, à un droit ou à un devoir. C'est une tentative impuissante et qui échouera toujours.

Quand je cède à l'impulsion passionnée, mon action ne porte aucun caractère moral à mes yeux, et je ne me sens aucun droit d'être respecté dans ce que je fais; car je ne le fais pas comme bon en soi, mais comme répondant à mon désir. Quand j'obéis à mon intérêt bien entendu, c'est encore à un motif personnel que j'obéis ; ce n'est pas comme bonne en soi, mais comme bonne pour moi que je fais l'action, et je sens qu'il n'y a rien dans ce caractère qui puisse la rendre sacrée ni à mes yeux ni à ceux des autres : elle a beau être bonne pour moi, je sais qu'elle ne m'impose pas plus un devoir qu'elle ne me donne un droit. Si donc l'homme ne connaissait d'autres motifs que ces deux-là, les idées de droit et de devoir n'existeraient pas dans son intelligence. D'où viennent donc ces idées? à quelle condition sont-elles possibles? A cette condition qu'il y ait pour l'homme quelque chose de bon en soi, quelque chose qui ne soit pas bon à ce titre qu'il l'est pour lui ou pour tout autre individu de l'espèce, mais à ce titre qu'il l'est en soi et par la nature éternelle des choses. A cette condition, il y aura des droits et des devoirs : car, le cas arrivant où une action à faire m'apparaîtra avec ce caractère, je me sentirai par cela seul obligé de l'accomplir; car, m'y sentant obligé, je me sentirai le droit de n'être pas empêché de l'accomplir; car tout autre homme concevant comme moi qu'elle est bonne en soi et concevant que je

suis, par cette raison, tenu de la faire, se sentira à son tour le devoir de ne pas m'empêcher de la faire et le droit de me rappeler que j'y suis obligé, et même, s'il peut souffrir de la violation de cette obligation, celui d'exiger que je la remplisse. Ainsi, tous les devoirs, tous les droits, dérivent naturellement du motif rationnel; mais, supprimez ce motif, il n'y a plus de droits, il n'y a plus de devoirs possibles; ces mots deviennent inutiles dans la langue, ils n'ont plus de sens. Donc, sous quelque forme que se cache et quelque masque que puisse prendre ou le système égoïste ou le système instinctif, ils ne peuvent mettre au monde un devoir et un droit véritables.

On pourrait croire que Hobbes, ayant senti l'impuissance de son système à fonder les droits et les devoirs sociaux, a voulu y suppléer par l'hypothèse d'un contrat en vertu duquel la société existerait. Si telle avait été la pensée de Hobbes, messieurs, il se serait abusé : car, le contrat supposant aussi le motif moral, il n'y a pas plus de contrat possible dans son système que de droits et de devoirs.

Les hommes, dit Hobbes, ayant reconnu que l'état de guerre était le pire de tous, se sont réunis, et, voulant à tout prix lui substituer l'état de paix, ils sont convenus d'établir une force plus puissante que toutes les forces individuelles, avec la mission de briser ces dernières et de les condamner à vivre en paix entre elles. Telle a été, selon Hobbes, l'origine de certaines sociétés, et tel est le fondement du droit positif qui les régit.

J'accepte l'hypothèse, messieurs, et je cherche ce que signifie ce contrat, et quelle est son autorité pour les individus qui l'ont consenti.

Je prends donc deux hommes faits comme Hobbes

suppose qu'ils le sont tous, et je me demande ce que pourra être à leurs yeux ce contrat, et à quoi ils sentiront qu'il les oblige. Ces deux personnages sont convenus de certaines choses dans leur plus grand intérêt : jusqu'à quel point, dans le système de Hobbes, l'un des deux peut-il compter sur le respect de l'autre pour cette convention? Si l'un suppose seulement que l'autre respectera le contrat tant que son plus grand intérêt le lui conseillera, je déclare que le contrat était inutile : car chacun d'eux, avant le contrat, pouvait déjà compter sur l'exécution par l'autre, dans ces limites, des choses mêmes dont ils sont convenus. Que si, au contraire, le premier des deux contractants espère que le second respectera le contrat alors même qu'il croira que son plus grand intérêt exige qu'il le viole, je demande sur quel motif il peut fonder une telle espérance? A quel titre, par quelle raison, un homme, fait comme Hobbes suppose que nous le sommes, trouvant onéreux le contrat, continuerait-il à le respecter? N'aurait-il pas, tout au contraire, d'après Hobbes, le droit le plus évident et le plus incontestable de le violer? Mais la promesse engage, dit Hobbes. Elle engage les hommes faits comme nous, mais non pas les hommes faits comme vous le supposez. D'où vient que la promesse est sacrée? C'est que notre raison la déclare telle, c'est qu'elle dit qu'on ne peut, sans mentir et se rendre infâme, la violer. Mais admettez qu'il n'y ait rien de bon en soi et indépendamment de l'intérêt personnel : la promesse n'est plus qu'un vain mot. Or, la promesse est la base du contrat et en constitue la force. Donc, le contrat entre hommes, faits comme Hobbes le suppose, ne signifie rien : car convenir de faire une chose en se réservant de ne pas la faire si on le juge à propos, ce n'est pas contracter,

c'est se moquer ; et, s'il n'y avait d'autre contrat possible entre les hommes qu'une convention de cette espèce, le mot n'existerait dans aucune langue. Si donc Hobbes a prétendu fonder les droits et les devoirs sociaux sur le contrat primitif qui a donné naissance aux sociétés, il s'est abusé : le contrat présuppose le devoir, et, si le système exclut tout devoir, il exclut *à fortiori* tout contrat. Mais il est plus que douteux que Hobbes ait eu l'intention que nous venons de supposer. Tout le reste de son système prouve assez qu'il ne se fiait guère à l'autorité du contrat et qu'il en tenait peu de compte. Il reconnaît deux origines possibles de la société : tantôt le consentement des individus qui la forment, c'est-à-dire le contrat ; tantôt l'asservissement violent de ces individus par un ou plusieurs autres, c'est-à-dire le droit du plus fort. Eh bien ! Hobbes égale la société fondée par la force à celle fondée par le contrat ; l'une est à ses yeux aussi légitime que l'autre, et il impose aux sujets de la seconde les mêmes devoirs qu'à ceux de la première. Il a si peu de foi à l'autorité du contrat, qu'il ne se fie qu'à la force pour maintenir le pouvoir. Enfin, le pouvoir a beau aller contre le contrat qui l'a fondé, Hobbes le déclare aussi impeccable quand il le viole que quand il le respecte. Qu'il soit fondé sur la force ou sur le contrat, qu'il fasse le bonheur ou le malheur des sujets, les devoirs de ceux-ci sont toujours les mêmes ; le pouvoir peut avoir tort aux yeux de Dieu et dans son propre intérêt, mais il ne peut cesser d'avoir raison aux yeux des sujets. Si donc Hobbes a eu l'idée de fonder les devoirs sociaux sur le contrat, il n'a rien négligé pour empêcher ses lecteurs de le croire.

Vous le voyez, messieurs, le mot *contrat* n'a pas plus de sens dans le système de ce philosophe que ceux de

droits et de *devoirs*. On pourrait en dire autant de celui de *société* : car la société elle-même est un rêve, une chose impossible, si les hommes sont faits comme Hobbes le prétend. En effet, la société de Hobbes n'est pas une société, mais bien une juxtaposition forcée d'individus ; ces individus n'obéissent pas, ils cèdent ; on n'exerce pas sur eux une autorité, mais une contrainte ; les lois qui unissent ne sont pas des lois, mais des chaînes ; c'est-à-dire, messieurs, que tous les mots qui désignent les principaux rapports engendrés par l'état de société perdent leur acception propre et sont forcés de se plier à une autre, quand on les applique à l'état social imaginé par Hobbes et dérivé de son système. Et la raison en est simple, messieurs : c'est que la vraie société implique de vrais droits et de vrais devoirs, de vrais contrats et de vraies promesses, une véritable obéissance, une véritable autorité et de véritable lois, et que toutes ces choses elles-mêmes sont impossibles s'il n'y a rien de bon en soi. Tout système donc qui supprime le motif moral n'est pas moins condamné à altérer l'idée complexe de société que toutes les idées élémentaires qu'elle enferme ou qu'elle présuppose.

Cela veut-il dire, messieurs, que l'intérêt des individus qui la composent ne joue aucun rôle dans la formation d'une société ? Si un philosophe s'avisait de soutenir une pareille opinion, il faudrait qu'il eût soutenu d'abord que le seul motif des déterminations humaines est le motif moral, que le motif égoïste n'existe pas, ne préside en nous à aucune action ; il faudrait, en d'autres termes, pour arriver à cette conclusion sur la nature de la société et des lois qui la constituent, s'être fait une image de l'homme, autre, mais tout aussi fausse, que celle que Hobbes en a donnée. Il faut laisser

l'homme tel qu'il est dans les principes d'un système, si l'on veut que les conséquences de ce système laissent aussi telles qu'elles sont les sociétés humaines. Quand on n'exclut, quand on ne méconnaît aucun des éléments de l'humanité, tout ce qui vient de l'homme s'explique sans effort, et spécialement ce merveilleux produit qu'on appelle *la société*. Les sociétés de castors se forment en vertu des lois de la nature des castors, les sociétés d'hommes en vertu de celles de la nature humaine. Pour arriver à une idée vraie de la formation de la société humaine, il faut donc partir d'une idée de la nature humaine ; toute lumière est là, hors de là il n'y a qu'hypothèses et contradictions.

Je reconnais que l'intérêt joue un grand rôle dans la formation comme dans la législation des sociétés, et je serais absurde si je ne le reconnaissais pas. Mais prétendre avec Hobbes et Bentham que c'est l'intérêt seul qui les fonde, les organise et les maintient, prétendre qu'il est le principe unique et l'unique fin de tout devoir et de tout droit, c'est rompre en visière la réalité des faits et au sens commun universel. Quand je construirai avec vous l'édifice du droit social, je vous indiquerai la part du principe de l'utilité et celle du principe moral dans cette œuvre, et vous verrez clairement alors le rôle spécial qu'y joue chacun d'eux ; mais ce qui est vrai, et ce que je me borne à constater dès à présent, c'est que ces deux principes concourent dans toute législation, et qu'il n'en est point dont on puisse se rendre compte, et qu'on ne soit contraint de défigurer, quand on veut ne l'expliquer que par un de ces principes.

Il ne sera pas inutile d'indiquer, en finissant, les circonstances qui conduisirent Hobbes à ce hardi système,

renouvelé de nos jours par Bentham, et qui a dû se reproduire à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, parce qu'il exprime une des grandes solutions exclusives du problème moral.

Hobbes vivait à l'époque de la grande révolution anglaise. Le hasard, et peut-être aussi la trempe de son caractère, l'avait jeté dans le parti du droit absolu, qui était celui des Stuarts. La vue de la révolution et de ses excès ne fit que le confirmer dans ses affections et dans ses principes. Il crut la société dissoute, parce qu'il la voyait en révolution, et il dut en voir la cause dans le renversement de l'autorité établie. Il dut en conclure que les sociétés ne pouvaient exister et les hommes vivre en paix qu'à la condition d'un pouvoir extrêmement fort, c'est-à-dire absolu ; il ne conçut pas le bon ordre à un autre prix. Cette idée fut sans doute le point de départ de Hobbes, et ce fut sans doute aussi sous l'inspiration de cette idée qu'il chercha les lois de la nature de l'homme et celles de la formation des sociétés. Hobbes n'était pas un grand psychologue ; c'était un logicien, et il n'y a rien de si antipathique que la logique et l'observation. De son temps, d'ailleurs, la psychologie était au berceau, les philosophes n'en faisaient pas : et cependant il est impossible de résoudre les questions relatives à la nature humaine, si l'on ignore les lois de cette nature.

Hobbes, sous la préoccupation de ses idées, de ses passions, de ses intérêts trouva donc dans l'homme ce qu'il désirait y rencontrer, et n'y vit que ce qui ne contrariait pas ses conclusions. Je ne l'en accuse pas : c'est une chose qui n'est que trop naturelle. C'est ainsi que Hobbes fut conduit au système étrange que je viens de vous exposer, et qui répugne si fort dans ses principes

et dans ses conséquences à tous les faits de l'humanité et à toutes les notions du sens commun. D'autres hommes ont, à la même époque et depuis, professé les mêmes idées; mais nul ne l'a fait avec la même vigueur et la même supériorité. Parmi ces hommes, il en est deux qui sont éminents, et qui appartiennent à la France. Le premier est la Rochefoucauld, l'auteur des *Maximes*. Il serait sévère, selon moi, d'imputer tout le système de Hobbes à l'auteur des *Maximes*. Je crois que le but de cet homme spirituel et de cet admirable écrivain a été de montrer qu'il existait peu d'actions, même parmi celles qui ont le plus les apparences du désintéressement et de la vertu, qui ne puissent avoir été dictées par un motif égoïste. Entre cette vue et celle que toute action humaine est inspirée par l'égoïsme, il y a très-loin. Le duc de la Rochefoucauld démasque l'hypocrisie possible des actions, engage en quelque sorte à bien examiner les motifs qui les ont déterminées, avant de les déclarer vertueuses. Il fait la guerre aux apparences, reporte avec raison l'appréciation du dehors au dedans, et incline peut-être à faire plus grand qu'il ne l'est, plus grand surtout qu'on ne le croit, le rôle de l'égoïsme dans les déterminations humaines. Voilà jusqu'où va la Rochefoucauld, et tout ce qu'impliquent à la rigueur ses maximes. Je ne crois pas qu'on ait le droit de lui imputer davantage.

Un autre philosophe, dont on ne peut pas en dire autant, c'est Helvétius. On retrouve toutes les maximes morales de Hobbes professées d'une manière claire et positive dans son livre *de l'Esprit*. Helvétius n'hésite pas à proclamer comme motif unique des déterminations de l'homme la recherche du plaisir et la fuite de la douleur, et à tirer les conséquences de ce principe. Helvétius est

l'enfant de Condillac ; la morale de l'un dérive de la métaphysique de l'autre ; et quand on a vu dans la sensation le germe de toute connaissance, il est difficile de ne pas trouver dans la sensation agréable le germe de tout bien : c'est exactement la même doctrine transportée de l'intelligence à la volonté.

Comme la plupart des auteurs des mauvais systèmes, Helvétius était le plus honnête homme du monde ; il a plutôt cherché l'esprit que la vérité dans la composition de son livre, et il y en a mis beaucoup. Aucune doctrine, par sa fausseté même, ne pouvait prêter davantage à ces formes vives, à ces anecdotes piquantes, qui rendent la lecture du livre *de l'Esprit* agréable et triste tout à la fois.

Peu de philosophes ont été plus utiles que Hobbes. Il y a des philosophes qui, tout en défigurant la nature humaine, couvrent de tant de voiles l'image qu'ils nous en donnent, par le peu de précision et de rigueur de leur esprit, qu'on ne voit pas bien clairement s'ils la défigurent ; quant aux conséquences, souvent ils ne les aperçoivent pas, ou, s'ils les aperçoivent, ils n'osent pas les produire, ou se gardent de les pousser jusqu'au bout. Tel n'est pas Hobbes. Il n'enveloppe d'aucune espèce d'ornements sa doctrine ; son style est parfaitement simple, parfaitement clair et parfaitement sec ; jamais il n'emploie, pour exprimer sa pensée, que la quantité de mots exactement nécessaire : on ne saurait se méprendre, ni sur le véritable sens de ses paroles, ni sur celui de ses conseils. Mais ce n'est pas le seul mérite de Hobbes. Après avoir nettement dégagé son principe, il en tire avec une rigueur audacieuse toutes les conséquences ; il fait rendre à ce principe tout ce qu'il renferme, sans s'effrayer d'en voir sortir des choses qui

détruisent toute morale, toute liberté, toute société. Et il n'y a pas à s'en défendre : on est forcé de reconnaître, en lisant Hobbes, que, tout ce qu'il conclut, il devait le conclure; et l'on sent qu'il n'y a pas de milieu, et qu'il faut ou prendre les conséquences avec le principe, ou rejeter absolument celui-ci. C'est là, messieurs, un grand service rendu à la science. Il n'y a que les hommes qui élèvent avec clarté et hardiesse des systèmes exclusifs qui en finissent définitivement avec ces systèmes. Tant qu'un système est encore enveloppé, fût-il détestable, on l'ignore ; mais le jour où toutes ses conséquences sont mises à nu, si elles révoltent, on est bien forcé d'examiner si le système est vrai ou ne l'est pas. C'est ce qui est arrivé pour la doctrine de l'égoïsme. L'exposition de Hobbes en a tellement fait saillir les conséquences, que tous les philosophes de son temps en ont sévèrement examiné le principe, et il n'a pas fallu longtemps pour voir que ce principe défigurait la nature humaine; et de là les études psychologiques qui ont mis dans leur vrai jour les éléments moraux de cette nature. Et c'est ainsi que la politique, la morale, la psychologie, la philosophie tout entière, sont redevables à Hobbes d'une foule de clartés qu'elles auraient sans lui probablement longtemps attendues.



TREIZIÈME LEÇON.

SYSTÈME ÉGOISTE. — BENTHAM.

Messieurs,

Dans le plan de ce cours, je devrais peut-être, après vous avoir exposé la doctrine de l'égoïsme sous la forme que Hobbes lui a donnée, passer immédiatement à un autre système, sans m'occuper des formes différentes que la même doctrine a pu recevoir. J'ai cru pourtant, messieurs, que le nom de Bentham m'imposait, à cet égard, une exception. La célébrité justement acquise dont a joui pendant sa vie et dont continuera de jouir longtemps ce remarquable publiciste, l'influence pratique que ses opinions et ses écrits ont exercée dans son pays et dans les autres parties de l'Europe et du monde civilisé, justifieront à vos yeux cette sorte d'excursion dont je suis persuadé que vous ne vous plaindrez pas.

Ceux qui veulent se faire une idée juste du système et des opinions de Bentham, doivent se procurer et lire l'ouvrage dans lequel il a exposé lui-même la philosophie de ses idées ; cet ouvrage, publié en 1789, mais qui à cette époque était déjà depuis neuf ans imprimé, est intitulé : *Introduction aux principes de la morale et de la législation*. Si Bentham, qui n'est pas du tout métaphysicien de sa nature, a cependant cherché quelque part

à remonter aux principes philosophiques de ses opinions, c'est dans ce livre, peu connu chez nous parce qu'il n'a pas été traduit dans notre langue. On ne connaît guère Bentham en France que par ses opuscules détachés et par l'exposition très-exacte et très-claire qu'a faite de ses opinions M. Dumont de Genève, dans un ouvrage en trois volumes, intitulé : *Traité de la législation civile et pénale*, publié, pour la première fois, en 1802. Personne n'apprécie plus que moi cet estimable travail, et ne reconnaît mieux le service qu'il a rendu aux opinions de Bentham, en substituant aux formes concises et souvent bizarres de style une exposition lucide et agréable; et, toutefois, comme on ne doit jamais s'en rapporter qu'à l'auteur lui-même quand on veut connaître ses opinions, je répète que la vraie source où l'on doit puiser est l'ouvrage original de Bentham que je viens de vous indiquer.

Après ces détails purement bibliographiques, il ne sera pas inutile de vous en donner quelques autres sur le caractère général de l'esprit et dés ouvrages de Bentham.

Si l'on voulait exprimer en deux mots le trait distinctif de la philosophie de Bentham, et, en même temps, le principe de toutes ses opinions, on le pourrait en disant que Bentham n'est pas un métaphysicien, mais un légiste; cette distinction me paraît contenir, en effet, et l'explication de la direction qu'ont prise ses idées, et le secret du caractère tout particulier de sa manière. Permettez-moi d'expliquer ma pensée en peu de mots.

On ne saurait dire que le législateur ne doive tenir aucun compte de la bonté ou de la méchanceté morale des actions; au contraire, il doit en tenir un grand compte, et il n'y a pas un législateur qui ait négligé cette

considération. Cela est si vrai, que Bentham lui-même, comme je le montrerai peut-être, ne saurait expliquer les législations existantes, ni aucune législation, en partant de l'hypothèse contraire. Si le législateur, en effet, n'avait égard, en infligeant à une action certaine peine, qu'au seul tort que cette action peut causer à la société, les lois pénales ne seraient pas faites comme elles le sont; le principe de l'exacte proportion des peines au mal souffert par la société donnerait une graduation des peines, qui n'est celle d'aucun code; et le seul intérêt de la société exigerait encore bien moins toutes les précautions dont on environne leur application, et toutes les garanties dont on entoure le délinquant. Quiconque voudra ouvrir un Code pénal y trouvera un assez grand nombre de dispositions qui impliquent la considération de la bonté et de la méchanceté morale des actions, et non pas simplement celle de l'intérêt de la société, et c'est ce que je démontrerai, j'espère, quand j'arriverai aux détails du droit social. Et, toutefois, messieurs, il n'en est pas moins vrai que le véritable objet, l'objet propre et direct de la loi, c'est d'empêcher les actions qui peuvent nuire à la société. L'intérêt de la société, voilà de quoi les législations s'inquiètent; l'assurer, voilà leur but, qui est tout autre, par conséquent que celui de la morale.

Cela posé, messieurs, il est tout simple qu'un légiste soit porté à considérer exclusivement les actions humaines sous cet aspect, et qu'à force de les apprécier de cette manière, il n'en conçoive plus d'autre, et transporte à la morale la mesure et le principe de la qualification de la législation. Tout légiste, s'il est de bonne foi, conviendra qu'il a plus ou moins à se défendre de cette tendance. Éminemment légiste, et pas du tout phi-

losophe, Bentham, messieurs, ne s'en est pas défendu; il y a succombé, et c'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une action réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de les qualifier.

Une autre circonstance qui caractérise bien le légiste, messieurs, c'est que Bentham pose cet axiome sans s'être livré préalablement à aucune recherche psychologique sur les motifs des déterminations humaines, comme si la philosophie n'avait rien à voir dans une pareille proposition, et ne pouvait fournir aucun fait pour la démentir ou la confirmer. Il faut le dire : il y a sous ce rapport, entre Hobbes et Bentham, une différence immense, et qui est toute à l'avantage du premier. Hobbes n'arrive à poser l'égoïsme en principe qu'après une analyse qu'il croit exacte de la nature humaine; c'est à la suite de toute une psychologie qu'il aboutit à cette conséquence qu'il n'y a de différence entre une action et une action que le plaisir et la douleur qu'elles peuvent produire. Grâce à cette méthode, c'est la véritable question scientifique et non une autre que Hobbes pose et résout, celle de savoir comment en fait, et dans le fond de la nature humaine, les actions sont determinées et qualifiées, à combien de titres et auxquels, en d'autres termes, nous pouvons être engagés à préférer l'une à l'autre, et conduits à leur appliquer des qualifications opposées. Voilà le véritable problème scientifique, celui qu'il faut avoir compris, posé et résolu par l'observation, pour avoir le droit d'avoir une opinion et d'énoncer une assertion sur le principe de la morale. Ce problème, Hobbes l'a vu, l'a discuté, l'a résolu, puis de la solution a tiré son sys-

tème; Bentham ne l'a pas même soupçonné : si peu, qu'il débute par poser comme axiome une certaine solution de ce problème, comme si le problème n'en était pas un, comme s'il n'existait pas. Par là encore, j'ai le droit de le dire, Bentham n'est pas un philosophe, mais un légiste.

Un autre trait qui le prouve encore mieux, c'est la conviction naïve où était Bentham de la nouveauté et de l'originalité de sa doctrine. Certes, pour nourrir une pareille idée, il fallait être bien étranger à tout ce qui s'est fait en philosophie depuis qu'il y en a une. La doctrine de l'utilité nouvelle! elle que nous trouvons en Grèce avant les sophistes, qui étaient avant Socrate; elle qui a été systématisée, aver une grandeur qui n'a jamais été égalée, par le génie d'Épicure, qui surpasse autant celui de Hobbes, que le génie de Hobbes surpasse celui de Bentham. S'il y a de l'originalité dans les idées de Bentham, assurément ce n'est pas dans le principe de sa doctrine, mais bien dans l'application de ce principe aux législations; et je ne puis trop me hâter de dire que, sous ce rapport, Bentham a montré une véritable supériorité, et rendu des services qui ne périront pas. Quant à l'antique système de l'égoïsme, s'il offre quelque chose de nouveau dans Bentham, c'est la hardiesse avec laquelle il est posé. Bentham ne déguise pas plus le principe de l'utilité, qu'il ne ménage les autres principes de conduite qu'environne le respect de la très-grande majorité des hommes; il pose le premier dans toute sa nudité, en déclarant qu'il est le seul qui détermine réellement les actions humaines; il se répand contre les autres dans des argumentations pleines d'ironie et de mépris, sans transiger le moins du monde avec aucun; et, son principe une fois posé, il en accepte franchement

et rigoureusement toutes les conséquences, sans aucune hésitation.

C'est cette décision, messieurs, qui peut être originale dans Bentham, et c'est elle qui lui a valu des disciples fanatiques et des ennemis passionnés. On ne pouvait être à demi ni l'adversaire, ni le partisan d'un philosophe de ce caractère. Aussi, la vie de Bentham a été une longue lutte, et son école a eu tous les caractères d'une secte; et cela a tenu, je le répète, au caractère de Bentham, et à ce qui s'en est suivi dans les formes de son système, c'est-à-dire à l'intrépidité avec laquelle il a posé un principe qui choque non-seulement le bon sens, mais encore les sentiments les plus élevés de la nature humaine, et avec laquelle il en a accepté inflexiblement et audacieusement toutes les conséquences. Sous ce rapport, Bentham mérite au moins d'être mis au niveau de Hobbes, son compatriote. Hobbes et Bentham, en vrais Anglais, ont été aussi intrépides, aussi francs l'un que l'autre dans leurs opinions, quelque contraires qu'elles fussent au sens commun de l'humanité.

Voilà ce que j'avais à vous dire sur le caractère général des idées de Bentham. Il me reste maintenant à vous exposer rapidement les principes de sa doctrine, et les principales conséquences qu'il en a déduites; c'est là ce que je vais faire en aussi peu de mots et aussi clairement que je pourrai.

Aux yeux de Bentham, toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférents, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur. La propriété des actions et des objets à causer l'un ou l'autre est donc la circonstance unique qui les distingue à nos yeux, et par laquelle nous puissions les qualifier. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet,

vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette circonstance. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et, par conséquent, l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Vous voyez que ces principes sont parfaitement identiques avec ceux du système de Hobbes, et n'en sont que la répétition. Mais, comme je vous le disais tout à l'heure, Hobbes les prouve, ou cherche à les prouver; Bentham prétend qu'ils ne peuvent pas être prouvés; et, au lieu de perdre son temps à les établir, il passe outre, les abandonnant à leur propre évidence, qui est parfaite à ses yeux.

Puisque Bentham ne prouve pas son principe, et ne nous laisse ainsi aucun moyen d'en contester les bases, nous avons au moins le droit d'examiner s'il est vrai, comme il l'avance, que ce principe, non-seulement n'ait pas besoin d'être prouvé, mais ne puisse pas l'être.

En toutes choses, dit Bentham, on rencontre nécessairement au point de départ une vérité ou un fait qui ne saurait être prouvé, et d'où tout le reste découle. Nous donnons pleinement les mains à cette assertion; si tout devait être prouvé, rien ne pourrait l'être; car une preuve est quelque chose d'établi et de reconnu, et s'il fallait que chaque preuve fût prouvée, il n'y en aurait point. Reste à savoir si, quand un philosophe affirme qu'un certain motif est le seul qui préside aux déterminations humaines, il avance un de ces principes ou faits qui, par leur nature, ne peuvent pas être démontrés, et n'en ont pas besoin.

Si un physicien posait cette question : Quelle est, dans tel pays, la direction unique, ou quelles sont les directions diverses des vents qui agitent l'atmosphère? aurait-il le droit de dire, en faveur de sa solution, que,par sa

nature, elle ne peut être prouvée et n'a pas besoin de l'être? Assurément non : car tout le monde lui répondrait que la question posée est une question de fait; quil s'agit, pour la résoudre, d'observer, pendant le cours de dix ou de vingt ans, dans quelle direction soufflent les vents, afin de savoir si cette direction est unique ou si elle varie, et, dans ce dernier cas, à combien de directions distinctes ces variations se réduisent et peuvent se ramener. Loin donc qu'un physicien pût être reçu à donner à cette question une solution sans la prouver, il serait, au contraire, tenu de l'établir; et sur quoi? Sur des observations nombreuses et suivies, puisque la question est une question de fait; et, s'il négligeait de fournir ces observations à l'appui de sa solution, elle n'aurait aucune valeur aux yeux de personne. Or, il en est absolument de même de la question posée par Bentham et de la solution qu'il en donne. Quel est le motif unique ou quels sont les motifs divers des déterminations de la volonté humaine? voilà la question. Mais la volonté de l'homme est là; mais elle se détermine continuellement; mais on peut observer par quels motifs elle se détermine, si c'est par un seul ou par plusieurs, et, dans ce dernier cas, par combien et par lesquels. Par conséquent, il est insensé de dire que, quand on donne une certaine solution à une telle question, cette solution ne peut être démontrée et n'en a pas besoin. Elle peut être démontrée par l'experience d'où elle a dû sortir; elle a besoin de l'être, car, loin que les résultats de cette expérience soient une chose reconnue, c'est au contraire, une chose très-contestée. Vous prétendez que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur est le seul motif de nos déterminations; d'autres prétendent le contraire. Cela ne serait pas si votre solution était ou

un fait incontestable, ou une vérité première, et que, comme telle, elle ne pût, elle ne dût pas être prouvée; cela démontre, au contraire, qu'elle peut et qu'elle doit l'être; et en effet, tout le monde voit que c'est dans la nature humaine que peut et que doit en être cherchée la démonstration ou la condamnation : là, en effet, s'accomplit le fait des déterminations de la volonté; c'est donc là qu'on peut voir si toutes dérivent de votre motif, ou s'il en est qui proviennent de motifs différents; dans le premier cas, vous avez raison; dans le second vous avez tort; et c'est à l'observation à vous juger, à l'observation, qui est la preuve naturelle de votre solution, comme de toutes celles qui peuvent être données à la question morale. Quand on n'aurait d'autre moyen d'apprécier la portée philosophique de l'esprit de Bentham que cette circonstance, qu'il regarde comme ne pouvant et ne devant pas être prouvée l'assertion que le motif universel des déterminations humaines est la recherche du plaisir et la fuite de la peine, il suffirait et au delà pour démontrer combien elle était faible.

On voit, par ce qui précède, que le principe de l'utilité reposait, dans l'esprit de Bentham, sur une théorie des déterminations de la volonté humaine. Il daigne même énoncer cette théorie ; mais, loin d'essayer de la démontrer, il nie, au contraire, qu'elle puisse l'être : prétention que personne ne peut admettre, pour peu qu'il comprenne la question.

Tels sont les principes généraux de Bentham ; il faut se hâter d'arriver aux conséquences qu'il en a tirées.

Les premières sont des définitions. Partant de cette prétendue vérité, que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont le seul motif des déterminations humaines, il en conclut et le véritable sens à donner à

tous les mots de la langue morale employés dans le monde et dans les systèmes philosophiques, et la définition précise de quelques-uns, qu'il adopte et consacre plus particulièrement à l'exposition de ses idées. Nous citerons quelques exemples.

Bentham définit l'*utilité*, la propriété qu'a une action ou un objet d'augmenter la somme de bonheur ou de diminuer la somme de malheur de l'individu ou de la personne collective sur laquelle l'action ou l'objet peut influer.

Or, si c'est en cela que consiste l'utilité, et si c'est là, comme l'implique le principe fondamental de Bentham, et comme il le proclame hautement, le seul caractère que puisse porter une action et qui puisse la distinguer d'une autre, il s'ensuit rigoureusement qu'on ne saurait prêter un autre sens, ni donner une autre définition, aux termes *légitimité* d'une action, *justice* d'une action, *bonté* d'une action, *moralité* d'une action, etc., etc. De deux choses l'une, en effet, dit Bentham, ou l'on donnera cette acception aux mots que je viens de prononcer, ou bien ils n'en auront aucune ; de manière qu'à moins de les interpréter ainsi, ces mots n'ont point de sens, ce qui est parfaitement conséquent aux principes de sa doctrine.

Bentham ne définit pas avec moins de soin ce qu'on doit entendre en morale par *principe de l'utilité*. Le principe de l'utilité, dit-il, est celui qui déduit exclusivement la qualification des actions et des objets de la double propriété qu'ils ont ou peuvent avoir d'augmenter la somme de bonheur ou de malheur de l'être individuel et collectif par rapport auquel on les considère. Telle est la définition rigoureuse du principe de l'utilité. Celles d'une action utile, d'une mesure utile, d'une loi

utile, et par conséquent d'une action, d'une mesure, d'une loi bonne, juste, légitime, qui doit être faite, adoptée, suivie, ou qui du moins ne doit pas ne pas l'être, s'en déduisent naturellement.

Cela posé, Bentham, qui ne veut pas avoir de disciples aveugles et qui s'abusent ou soient abusés, prend la peine de définir à quelles conditions différentes on est partisan ou adversaire du principe de l'utilité, ou, ce qui revient au même, à quelles conditions on marche ou on ne marche pas sous son drapeau. Un homme qui est guidé dans l'approbation ou la désapprobation des actions ou des objets par la seule considération de l'utilité ou de la nuisibilité de ces actions ou de ces objets, et qui règle uniquement le degré de son approbation ou de sa désapprobation sur le degré de cette utilité ou sur celui de la propriété contraire, sans tenir compte dans ses jugements d'aucune autre considération quelconque, celui-là mérite le titre de disciple de Bentham et de partisan du principe de l'utilité. Mais si un homme fait entrer pour une part quelconque, si faible qu'elle puisse être, dans l'approbation d'une action ou d'un objet toute autre espèce de motif, celui-là, non-seulement n'est pas avec lui, mais est contre lui, et tout autant contre lui que celui qui repousse entièrement son principe et ne l'admet en aucune manière.

D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir; et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent. Toutes ces définitions dérivent naturellement du principe, et à peine méritaient-elles d'en être tirées. Mais Bentham, qui est un esprit précis et qui tient à établir d'une manière nette ses idées, donne

toute la série de ces définitions qui rentrent les unes dans les autres : il est inutile de le suivre dans ces détails.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux : l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Il importe de faire connaître, en peu de mots, de quelle manière Bentham comprend ces deux principes; car, à l'en croire, toute espèce de morale, de législation et de conduite, qui n'a pas le principe de l'utilité pour point de départ, dérive nécessairement, et a toujours dérivé, de l'un de ces deux principes.

Bentham définit le principe ascétique, un principe qui, comme celui de l'utilité, qualifie bien les actions et les choses, et les approuve ou les désapprouve bien d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire, mais qui, au lieu d'appeler bonnes celles qui produisent du plaisir, mauvaises celles qui produisent de la peine, qualifie bonnes celles qui entraînent de la peine, et mauvaises celles qui entraînent du plaisir. Assurément cette définition est piquante; par malheur elle n'est pas complétement vraie, et ici Bentham a pris une circonstance accessoire de l'opinion ascétique pour l'essence même de cette opinion. Évidemment, sous la dénomination de principe ascétique, Bentham a voulu désigner cette solution du problème de la destinée que j'ai appelée mysticisme, et que je vous ai exposée, solution qui a conduit la plupart de ceux qui l'ont admise à un système de conduite qui semble impliquer, jusqu'à un certain point, le principe formulé par Bentham.

Qu'un tel système de conduite, de quelque principe qu'il dérive, soit erroné, je suis tout à fait, sur ce point, de l'avis de Bentham; mais que chez personne il ait jamais pris sa source dans l'opinion que le plaisir est un mal et la douleur un bien, c'est ce que je nie. Il s'est rencontré des individus et des sectes qui ont pensé que le plaisir et la douleur étaient des choses indifférentes; mais il ne s'en est jamais trouvé qui aient posé en principe que, par cela qu'une action était suivie de plaisir, elle était mauvaise, et que, par cela qu'elle était suivie de peine, elle était bonne : une telle absurdité n'a jamais été soutenue, et les mystiques en sont tout à fait innocents; car, ce n'est pas à cause du plaisir ou de la douleur qui suivent certaines actions que les mystiques sont arrivés à une pratique analogue à celle qui dériverait du prétendu principe ascétique de Bentham; c'est par des raisons toutes différentes, que je vous ai longuement exposées et que je ne répéterai pas.

Quoi qu'il en soit, Bentham définit ainsi le principe ascétique; et, comme il est absolu en tout, il déclare que quiconque repousse un atome de plaisir comme tel, et le condamne, est en cela partisan du système ascétique. Une telle déclaration marque plus fortement encore, s'il est possible, ce que son principe a d'absolu dans sa pensée. En effet, il suit de là, et il le dit lui-même, car il ne recule devant aucune conséquence, que tout plaisir, sans exception, est bon en soi; et pour montrer jusqu'où va sa pensée, il prend pour exemple le plaisir le plus abominable, que le scélérat le plus consommé puisse tirer de son crime, et il déclare que, si quelqu'un blâme ce plaisir, le trouve mauvais, le repousse, il est en cela et par cela ascétique. En effet, dit-il, ce n'est pas comme plaisir que ce plaisir infâme est mauvais; ce

plaisir infâme reste bon en soi, car le plaisir est essentiellement bon; à quel titre est-il mauvais? A ce seul titre que les conséquences qu'il peut entraîner présentent des chances de douleur telles, qu'en comparaison de ces douleurs le plaisir lui-même n'est rien. Ce n'est donc en aucune manière parce qu'il est infâme, que Bentham blâme le plaisir qu'un scélérat recueille de son crime, mais à cause des conséquences qui peuvent en résulter pour celui qui en goûte; c'est là, selon Bentham, ce qu'entend et ce que veut dire l'humanité quand elle déclare ce plaisir infâme; quiconque le condamne à un autre titre est ascétique.

Passons au principe de sympathie ou d'antipathie.

Bentham range sous cette dénomination tout principe en vertu duquel nous déclarons une action bonne ou mauvaise par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Ainsi, tout moraliste qui ne puise pas exclusivement dans les conséquences agréables ou désagréables des actions le principe de leur qualification, quelle que puisse être d'ailleurs la règle au moyen de laquelle il les qualifie, tout moraliste semblable professe sous une forme ou sous une autre le principe de sympathie et d'antipathie. On voit tout d'un coup combien de systèmes différents viennent se ranger sous cette seconde catégorie. Ainsi, il y a des moralistes qui ont prétendu que nous avons un sens moral qui perçoit la bonté et la méchanceté des actions, exactement comme le goût sent la qualité des saveurs, exactement comme l'adorat distingue les bonnes et les mauvaises odeurs. Hutcheson a professé cette doctrine, ainsi que beaucoup d'autres philosophes. Pour quiconque admet cette hypothèse, les actions sont qualifiées sans aucune considération de leurs conséquences;

en d'autres termes, l'approbation ou la désapprobation ne remonte pas des conséquences à l'action, mais lui arrive d'autre part; donc un tel principe rentre dans le principe général de la sympathie et de l'antipathie, et n'en est qu'un cas ou qu'une forme. Il en est de même de celui qu'ont admis beaucoup de philosophes, qu'il existe une distinction naturelle et absolue entre le bien et le mal, distinction perceptible à la raison, et telle que, quand une action se présente, la raison saisit en elle son caractère moral, et la qualifie par ce caractère intrinsèque, sans aucune considération des conséquences utiles ou nuisibles qu'elle peut produire. Un tel principe, qui est celui de beaucoup de systèmes, rentre encore dans celui de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent qu'il existe en nous une règle innée et primitive qu'ils appellent loi naturelle, loi morale, loi du devoir, laquelle, quand une action se présente, s'y applique, et par laquelle cette action est qualifiée bonne ou mauvaise, suivant qu'elle se trouve convenir ou disconvenir avec cette loi, ceux-là professent également le principe de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent, comme moi, que ce qui est bon, c'est ce qui est conforme à l'ordre, que ce qui est mauvais, c'est ce qui lui est contraire, ceux-là, n'ayant aucun égard aux conséquences que peut avoir une action, professent aussi, sous une certaine forme, le principe de la sympathie et de l'antipathie.

Ainsi, Bentham ne reconnaît que deux principes de qualification, ou, ce qui revient au même, que deux système moraux distincts du sien : 1° celui qui, comme le sien, qualifie les actions par leurs conséquences, mais qui déclare bonnes celles qui produisent de la peine, et mauvaises celles qui produisent du plaisir : c'est

le système ascétique; 2° celui qui, d'une manière et pour une part quelconque, puise la qualification des actions ailleurs que dans leurs conséquences agréables ou désagréables : c'est le système de la sympathie et de l'antipathie.

Il signale pourtant, en passant, un quatrième système, qu'il appelle système religieux, et qui place dans la volonté de Dieu la règle de ce qui est bon et mauvais, et, par conséquent, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Bentham a mille fois raison de dire qu'un tel principe n'en est pas un : car il faut toujours déterminer la règle que prescrit la volonté de Dieu, règle qui ne peut être que l'une de celles que Bentham a énoncées, en sorte que ce système retombe nécessairement dans un des trois autres.

Tels sont les systèmes rivaux du sien que Bentham reconnaît et qu'il déclare complétement faux. Mais, au lieu qu'il n'a pas cherché à démontrer le sien, il essaye de réfuter ceux-ci, et c'est dans cette réfutation qu'on trouve le peu de métaphysique que présentent les ouvrages de Bentham. C'est donc dans cette réfutation qu'il faut chercher la philosophie de ses opinions, quand on veut la pénétrer ; c'est là aussi que je la chercherai et l'attaquerai, quand j'en viendrai à la réfutation des idées de Bentham.

Les principes de la théorie de Bentham et les définitions qui en émanent étant ainsi posés, il me reste à vous faire connaître les conséquences pratiques qu'il en tire. C'est ici que notre publiciste devient original, et c'est aussi la partie de son système qui vous intéressera, et la seule qui m'ait engagé à vous l'exposer ; autrement, sa doctrine étant identique à celle de Hobbes, je ne vous en aurais pas entretenus. Ce sont les vues que je vais vous

exposer qui ont donné à Bentham une si grande réputation parmi les hommes qui s'occupent de législation; c'est par ces vues qu'il a été véritablement utile, et qu'il continuera à exercer une influence en très-grande partie heureuse sur la réforme et l'amélioration des lois européennes.

Vous remarquerez qu'il ne suffit pas, pour tirer de la théorie de l'utilité des jugements pratiques, de savoir qu'une action est bonne quand elle engendre plus de plaisir que de douleur, mauvaise quand elle engendre plus de douleur que de plaisir, meilleure ou pire qu'une autre quand elle engendre plus de plaisir ou plus de douleur que cette autre. De tels principes restent stériles dans l'application, tant qu'on n'a pas trouvé un moyen d'évaluer la quantité de bien et la quantité de mal qui émanent d'une action et de déterminer le rapport de ces deux quantités ; sans ce moyen, tous les résultats précédents demeurent des vérités inutiles ; il est impossible de s'en servir. L'effort de Bentham et sa gloire, c'est d'avoir, par une analyse qui n'est pas sans défauts, mais qui, dans son imperfection même, est remarquable par son étendue et sa profondeur, essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, c'est-à-dire la quantité de plaisir et de peine qui en résulte.

Je vais essayer, messieurs, de vous indiquer rapidement les éléments de l'arithmétique morale de Bentham, en invitant ceux d'entre vous qui désireraient en acquérir une connaissance plus approfondie à recourir au livre de M. Dumont, ou, mieux, encore, à l'ouvrage original que je vous ai signalé.

La première donnée de l'arithmétique morale de Bentham devait être une énumération et une classification

complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Car, comme ce sont ces plaisirs et ces peines qui donnent une valeur positive ou négative aux actions et aux choses, il est impossible de songer même à évaluer ces dernières, si on ne connaît pas bien toutes les espèces de plaisirs et de peines qu'elles peuvent produire, et dont la nature humaine est capable. Il serait trop long et fort inutile de vous donner les détails de cette classification, tout aussi arbitraire que la plupart de celles qui ont été tentées jusqu'à présent ; ce serait dépasser mon but, qui n'est point de vous enseigner le système de Bentham, mais simplement de vous en donner une idée.

Les plaisirs et les peines connus, le second élément de l'arithmétique morale de Bentham devait être une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différents plaisirs. Ici quelques détails deviennent nécessaires.

Soient donnés deux plaisirs qui résultent de deux actions : pour savoir si l'une de ces actions est plus utile que l'autre, il faut savoir lequel de ces deux plaisirs a plus de valeur, et, pour le savoir, il faut une méthode de comparaison. Or, cette méthode serait trouvée, si on connaissait bien toutes les circonstances qui peuvent entrer dans la valeur d'un plaisir. Ce sont donc ces différentes circonstances que Bentham s'est appliqué à déterminer; et cette recherche l'a conduit à ce résultat, que, pour déterminer la véritable valeur d'un plaisir, il fallait le considérer sous six rapports principaux : 1° sous le rapport de l'intensité : car il y a des plaisirs qui sont plus vifs, et d'autres qui le sont moins ; 2° sous le rapport de la durée : car il y a des plaisirs qui se prolongent, et d'autres qui n'ont qu'une courte durée ;

3° sous le rapport de la certitude : car les plaisirs que considère l'arithmétique morale sont toujours au futur ; ils viendront à la suite de l'action sur laquelle on délibère ; or, la certitude plus ou moins grande qu'ils la suivront, est un élément qu'il faut faire entrer en ligne de compte dans l'évaluation des plaisirs ; 4° sous le rapport de la proximité : tel plaisir peut se faire attendre longtemps après l'action, et tel autre plaisir en résulter immédiatement ; 5° sous le rapport de la fécondité : il y a des plaisirs qui en amènent d'autres à leur suite ; il y en a qui n'ont point cette propriété ; 6° enfin, sous le rapport de la pureté : il y a des plaisirs qui ne peuvent engendrer aucune peine, et d'autres dont les conséquences sont plus ou moins pénibles.

Tels sont les aspects divers sous lesquels il faut considérer un plaisir pour en mesurer la valeur, et la même méthode s'applique aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Voilà pour la valeur intrinsèque des plaisirs et des peines comparés entre eux.

Mais cela ne suffit pas, et un autre élément doit entrer dans l'évaluation des plaisirs et des peines. Le même plaisir, en effet, n'est pas en vous ce qu'il est en moi : car il y a entre vous et moi des différences qui en affectent la valeur : vous pouvez n'avoir ni la même constitution, ni le même âge, ni le même caractère ; nous pouvons différer par le sexe, par l'éducation, par les habitudes, et par mille autres circonstances. Or, il est évident que ces diversités dans les individus influent sur les sensations qu'ils

éprouvent, et qu'ainsi le même plaisir ne se produira pas identique chez les différents individus, mais variera de l'un à l'autre en vertu de ces diversités. De là, dans l'arithmétique morale de Bentham, un second élément, qu'il n'a pas cherché avec moins de soin à mettre en lumière que le premier, s'efforçant par une analyse exacte de déterminer toutes les circonstances qui peuvent influer sur la sensibilité d'un individu, et par là rendre plus ou moins vifs les différents plaisirs et les différentes peines dont elle est susceptible.

Il distingue ces circonstances en deux ordres, celles du premier et celles du second. Je vous citerai, au nombre des premières, les tempéraments, les différents états de santé ou de maladie, les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, circonstances qui influent considérablement, non-seulement sur l'intensité, mais encore sur la durée et les autres éléments de la valeur intrinsèque des peines et des plaisirs. Bentham dresse un catalogne exact de toutes ces circonstances, et entre, sur chacune, dans des développements pleins de sagacité.

Mais si, dans le calcul moral de la valeur des peines et des plaisirs, il fallait prendre en considération tous ces détails, on serait obligé de considérer à part chaque individu : car elle varie de l'un à l'autre; et encore serait-on fort embarrassé : car, comment connaître toutes les circonstances d'un individu qui souvent ne les sait pas lui-même? Bentham a donc cherché s'il n'existait pas des circonstances générales, qui impliquassent chacune un plus ou moins grand nombre de celles-là, qui en fussent, en quelque sorte, les signes

naturels, et qui pussent servir de base au législateur, lequel ne peut connaître les individus, mais connaît le monde et les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus qui le composent; il a trouvé qu'il en existait, et ce sont ces circonstances qu'il appelle circonstances du second ordre. Ces circonstances, plus générales et plus visibles que celles du premier, impliquent chacune quelques-unes de celles-ci, en sorte que là où elles existent, on peut être sûr qu'en général là existent aussi ces dernières. Le sexe, l'âge, l'éducation, la profession, le climat, la race, la nature du gouvernement, l'opinion religieuse, sont au nombre de ces circonstances générales. Si je n'étais pressé par le temps, il me serait aisé de vous démontrer que chacune de ces circonstances du second ordre n'influe sur la sensibilité que parce qu'elle implique un certain nombre de circonstances élémentaires qui sont au nombre de celles que Bentham a classées dans le premier ordre. Ainsi, le sexe féminin implique un certain degré de faiblesse corporelle, un certain caractère, certaines inclinations, une certaine somme d'intelligence; et c'est parce qu'il implique tout cela, que la même douleur ou le même plaisir a, dans une femme, une autre intensité, une autre durée, d'autres conséquences, en un mot, une autre valeur que dans un homme. Or, messieurs, il n'en est pas de l'âge, du sexe, des opinions religieuses, et, en général, de toutes les circonstances du second ordre, comme il en est des circonstances du premier; celles-là sont visibles pour le législateur; il peut les saisir, les apprécier, et, par conséquent, les faire entrer dans ses calculs. Il peut, par exemple, ne pas infliger des peines aussi fortes aux femmes qu'aux hommes, parce qu'une peine égale punirait la femme plus que

l'homme. Je ne puis que vous indiquer rapidement ce point de la méthode d'évaluation de Bentham ; vous m'entendez à demi-mot.

Voilà déjà trois éléments du calcul ou de l'évaluation morale des peines et des plaisirs ; mais ce n'est pas tout. Jusqu'ici nous n'avons considéré les peines et les plaisirs que dans l'individu. Or, il y a des actions qui engendrent des peines et des plaisirs qui ne s'arrêtent pas à un seul individu, mais qui s'étendent à un grand nombre : de là un autre élément important du calcul moral, et que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. C'est l'histoire exacte et curieuse de la manière dont les effets d'une action utile ou nuisible s'étendent autour de celui qui l'a faite et de celui qui en a été l'objet, atteignent de proche en proche différentes classes d'individus, et parviennent, en quelques occasions, jusqu'aux dernières extrémités de la société. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société par delà l'individu qui la subit directement, et les lois selon lesquelles ce bien et ce mal voyagent et s'éparpillent, voilà, en d'autres termes, ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham. Sa fureur de classification, qui est un inconvénient de sa méthode, car les classifications aboutissent souvent à embrouiller au lieu d'éclaircir, n'entraîne ici que de bons effets, car il classe juste et bien. Quoique les résultats de son analyse conviennent au bien comme au mal, c'est le mal qui en est l'objet exclusif ; car c'est au mal surtout que les législations ont à faire, impuissantes qu'elles sont à encourager le bien. On retrouve donc encore ici le point de vue du légiste qui domine toujours Bentham, mais qui, dans

cette circonstance, le domine sans inconvénient pour la vérité.

Étant donnée une action mauvaise, c'est-à-dire une action dont les conséquences sont, somme toute, plus nuisibles qu'utiles, Bentham, par delà le mal qu'elle fait à celui qui en est l'objet propre, analyse ceux qui en découlent pour la société, et les distingue en maux du premier, maux du second et maux du troisième degré. Ce qui caractérise les premiers, c'est d'atteindre des individus déterminables, et qu'il est possible de connaître et de nommer à l'avance. Soit un vol, par exemple : le mal causé par cette action ne s'arrête pas à la personne volée; il s'étend à sa femme, à ses enfants, à sa famille. Il y a donc ici, indépendamment du mal primitif, un mal accessoire, qui atteint un certain nombre de personnes que la loi peut connaître d'avance. C'est ce mal que Bentham appelle mal du premier degré.

Mais les mauvais effets du vol vont plus loin que la famille de l'homme volé; ils se répandent encore sur un nombre indéfini d'individus indéterminés. Quand, en effet, un homme est volé, une portion plus ou moins grande de la société a connaissance de ce vol, et par là même s'en alarme ; il y a donc le mal de l'alarme pour tous ceux qui apprennent que le vol a été commis, car autant peut en arriver à chacun. Mais ce n'est pas tout; indépendamment du mal de l'alarme, l'action engendre un danger réel pour la société : d'une part, en apprenant que ce vol a été commis, des gens qui n'avaient jamais songé à ce moyen de subsister s'en avisent; et, d'autre part, la connaissance qu'il a réussi fait que d'autres qui se livraient déjà à cette industrie, l'exercent avec un redoublement de hardiesse et d'activité. Voilà donc des maux qui dérivent encore de l'action, comme ceux du

premier degré, mais qui tombent sur des personnes que le législateur ne peut déterminer : ce sont les maux du second degré.

Il y a une troisième espèce de mal que ne produit pas toujours, mais que tend toujours à produire, une action mauvaise; la voici : si, dans une société, le vol devenait tellement commun, que l'alarme fût extrême, et le danger si grand, que la loi fût impuissante à le réprimer; si les choses, en d'autres termes, en venaient dans cette société au point où elles en étaient dans presque tous les pays de l'Europe à certaines époques du moyen âge, alors qu'il y avait des brigands partout et qu'ils étaient les plus forts, qu'en résulterait-il ? Ceci : c'est que personne ne voudrait plus travailler; c'est que chaque citoyen, se laissant aller au découragement, renoncerait à une industrie dont les fruits auraient cessé de lui être assurés; c'est que la paresse viendrait, et avec la paresse tous les vices; c'est qu'enfin il y aurait désorganisation complète de la société. Eh ! bien, toute action mauvaise, indépendamment du mal qu'elle produit pour celui qui est l'objet, de celui qu'elle fait à certaines personnes déterminées, de celui qu'elle engendre en alarmant la société et en augmentant la somme des dangers qu'elle court, toute action mauvaise, dis-je, a une tendance à produire cet état de désordre qui est la désorganisation complète de la société. Cette tendance est le mal du troisième degré, dernière espèce de ceux qui peuvent résulter d'une action mauvaise. Telle est l'esquisse grossière et rapide de cette partie intéressante des idées de Bentham.

Vous connaissez maintenant, messieurs, tous les éléments de son arithmétique morale ou de sa méthode pour évaluer l'utilité et la nuisibilité des actions; vous

voyez que ces éléments sont de quatre espèces, ou, en d'autres termes, que l'évaluation des actions présuppose la connaissance exacte : 1° de tous les plaisirs et de toutes les peines dont la nature humaine est susceptible; 2° de toutes les circonstances intrinsèques qui peuvent augmenter ou diminuer la valeur d'un plaisir ou d'une peine; 3° de toutes les circonstances qui peuvent faire varier les sensibilités et modifier ainsi indirectement la valeur des plaisirs et des peines qui les affectent; 4° enfin, de toutes les conséquences d'une action utile ou nuisible qui dépassent l'individu ou la collection d'individus qui en est l'objet immédiat, et atteignent, par delà, un nombre plus ou moins grand d'individus, et même la société tout entière.

Maintenant que nous connaissons les éléments de l'évaluation, il me reste à vous indiquer comment, avec ces éléments, Bentham évalue les actions.

La première question qu'on peut se poser sur les actions est celle-ci : Une action étant donnée, cette action est-elle bonne ou mauvaise? Or, elle est bonne si elle est utile, mauvaise si elle est nuisible; et elle est utile ou nuisible selon que sa tendance à produire du plaisir surpasse sa tendance à produire du mal, ou que cette dernière tendance, au contraire, surpasse la première. La question ainsi traduite, on voit que, pour la résoudre, il suffit de calculer et d'apprécier les effets possibles de l'action, d'une part les effets bons, de l'autre les effets mauvais, puis de balancer les deux listes, après quoi le reste détermine la nature de l'action : si le reste est du bien, l'action est utile; si le reste est du mal, l'action est nuisible. La seconde question qui peut être posée sur les actions est celle-ci : De deux actions trouvées ou utiles ou nuisibles par l'opération précédente, laquelle

l'est le plus, laquelle l'est le moins? La règle pour la résoudre est tout aussi simple que la précédente : il est évident que, pour y parvenir, il suffit de comparer les deux restes que l'on a trouvés lorsqu'on a reconnu que ces deux actions étaient l'une et l'autre ou bonnes ou mauvaises; le reste le plus fort décide laquelle des deux actions est ou la meilleure ou la pire. Enfin, le troisième problème qu'ont peut se proposer sur les actions est celui-ci : Un certain nombre d'actions bonnes ou d'actions mauvaises étant donné, déterminer le degré de bonté ou de méchanceté de chacune; et il est évident qu'il se résout par la même opération que le précédent. C'est ainsi, messieurs, qu'à l'aide de cette arithmétique on arrive à résoudre tous les problèmes que l'évaluation morale des actions peut présenter.

Nous touchons à l'application de toute cette méthode, laquelle n'a été imaginée que pour mettre en valeur le principe de l'utilité. La question que se pose Bentham, et qui est fondamentale en législation, est celle-ci : A-t-on le droit et convient-il d'ériger en délits certaines actions et de leur infliger des peines ? Il ne faudrait pas le faire si le législateur n'en avait pas le droit, ou, ce qui est identique dans les idées de Bentham, si une telle mesure n'était pas utile à la société ; et s'il ne fallait pas le faire, il ne faudrait pas de loi, l'œuvre du législateur deviendrait superflue ; car, qu'est-ce qu'une loi? C'est une prescription, et, sans une sanction, c'est-à-dire une peine, la prescription serait vaine, la loi n'existerait pas.

Pour résoudre cette question fondamentale, voici comment Bentham raisonne : Qu'est-ce qu'un délit ? C'est une action qui entraîne du mal ; car on ne qualifie pas délit des actions qui ne produisent que des résultats

bons ou indifférents; quand on l'a fait, ç'a été par erreur. D'autre part, qu'est-ce qu'une peine décernée contre une action? C'est un mal. Maintenant, quel est le but de la société? C'est d'arriver à la plus grande somme de bien possible. Quelle est la mission du législateur et du gouvernement? C'est de faire que cette somme soit la plus grande possible. A quoi donc se ramène cette question posée par le législateur, si certaines actions doivent être érigées en délits, et s'il est bon de leur infliger des peines? A une question de balance entre deux maux. En effet, l'action produit un mal, et la peine en est un; il s'agit donc de savoir, en premier lieu, si la peine peut empêcher l'action, ou, du moins, la prévenir souvent; et en second lieu, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action? En est-il ainsi? il est utile, et, par conséquent, on a le droit, d'ériger l'action en délit et d'y attacher la peine. Telle est la solution de Bentham, et elle ne pouvait être autre dans ses idées. Or, ce principe posé, il n'est pas difficile de démontrer qu'il y a des peines efficaces à prévenir, ou, au moins, à rendre très-rare, telle action nuisible à la société. Il ne l'est pas davantage de prouver qu'il y a beaucoup de cas où le mal de la peine est infiniment moindre pour la société que le mal de l'action. De là, la convenance et la justice d'ériger certaines actions en délits et de leur infliger des peines.

A la suite de cette théorie, Bentham cherche les moyens que le législateur peut avoir à sa disposition pour agir sur la société, c'est-à-dire pour engager les hommes à faire le plus d'actions utiles et le moins d'actions nuisibles à la communauté: ce qui le conduit à une branche de la science qu'on pourrait appeler,

avec M. Dumont, la dynamique morale, et qui a pour objet la détermination des leviers qui agissent sur la volonté humaine, et dont peut se servir le législateur pour diriger cette volonté dans le sens qui lui convient. Je terminerai cette leçon, messieurs, par l'exposition rapide des principales idées de Bentham sur ce sujet.

Un motif d'action, dans son système, ne peut être qu'un plaisir ou une peine ; car, d'après son principe, aucune autre chose ne peut influer sur nos déterminations. S'il en est ainsi, le plaisir et la peine sont les seuls leviers dont le législateur puisse se servir pour nous porter à certaines actions et nous détourner de certaines autres ; en d'autres termes, le plaisir et la peine sont les seules sanctions possibles qu'il puisse donner à ses lois. Or, pour se faire une idée nette de l'étendue de ce moyen unique, il fallait que Bentham étudiât avec soin les plaisirs et les peines sous ce nouvel aspect, c'est-à-dire en tant que propres à devenir des sanctions de la loi ou des leviers dans la main du législateur. C'est de la sorte et par ce chemin qu'il arrive à reconnaître quatre classes de peines et de plaisirs, capables d'agir comme sanctions. La première se compose des plaisirs et des peines qui dérivent naturellement pour nous des actions que nous faisons. Quand nous accomplissons un acte, cet acte entraîne naturellement pour nous un certain nombre de conséquences agréables ou désagréables que nous pouvons prévoir, et, à ce titre, elles sont un puissant mobile de nos déterminations. Bentham appelle sanction naturelle ou physique cette première classe de plaisirs et de peines. Mais, indépendamment des conséquences directes qui suivent pour nous de nos actions, il y en a d'indirectes

qui n'en dérivent que parce qu'il y a autour de nous d'autres hommes. Ainsi, quand nous avons fait une mauvaise action, elle nous attire le mépris et l'inimitié de nos semblables. Outre que ces sentiments sont désagréables pour nous, ils font que nos semblables sont moins disposés à nous obliger, et à nous rendre, comme dit Bentham, des services gratuits : car, si nous attachons du prix à la bienveillance des autres hommes, c'est que cette bienveillance, selon lui, les dispose à nous rendre des services qui ne nous coûtent rien. Cette classe de peines et de plaisirs forme ce que Bentham appelle la sanction morale, ou la sanction d'honneur et d'opinion. Viennent, en troisième lieu, les peines et les plaisirs que peuvent attirer sur nous nos actions, en tant qu'il y a des lois qui infligent des peines pour tel acte, et quelquefois des récompenses pour tel autre : c'est ce que Bentham appelle la sanction légale. Enfin, si nous avons des croyances religieuses, et si ces croyanccs nous font espérer ou craindre pour une certaine conduite en cette vie certaines récompenses ou certaines punitions dans une autre, il s'ensuit une quatrième classe de plaisirs et de peines, plaisirs et peines futurs, mais qui n'en sont pas moins un mobile de détermination, et qui forment la quatrième sanction, ou la sanction religieuse. Ainsi, sanction naturelle, sanction morale, sanction légale, sanction religieuse, tels sont les leviers par lesquels notre volonté peut être remuée, et parmi lesquels le législateur doit chercher ses moyens d'action ; car il ne peut en trouver ailleurs, il n'en existe pas d'autres.

Mais le législateur peut-il se servir de tous ces leviers ; et, en supposant qu'il le puisse, le doit-il ? Bentham trace ici la ligne de démarcation qui sépare la législa-

tion de la morale. Il montre très-bien, et par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et où elle ne doit pas pénétrer. Le législateur a tout à fait en sa puissance la sanction légale : il dépend de lui d'attacher telle punition à un acte, et telle récompense à un autre; mais il ne crée pas les trois autres sanctions; ce n'est pas lui, mais la nature des choses qui attache aux actes la sanction naturelle; ce n'est pas lui, mais l'opinion et les croyances, qni attachent à ces mêmes actes la sanction morale et la sanction religieuse. Ne créant pas ces trois sanctions, il ne peut les gouverner et les plier à ses desseins; son véritable levier est donc la sanction légale; c'est par elle qu'il doit agir, parce qu'il en dispose; mais il ne s'ensuit pas qu'il doive négliger les trois autres; s'il le faisait, il courrait le risque non-seulement de se priver de l'appui qu'il peut y trouver, mais encore d'affaiblir et de rendre impuissante la sanction même dont il dispose. En effet, ces forces, qui agissent avant lui et sans lui, peuvent agir contre lui s'il les heurte, pour lui s'il sait se les concilier; le premier soin du législateur doit donc être de ne point se mettre en hostilité avec elles; le second, de s'en faire des auxiliaires.

Supposons, par exemple, qu'une certaine opinion religieuse domine dans un pays : qu'arrivera-t-il si le législateur prescrit, sous la sanction legale, des actions que cette religion défend, ou en défend qu'elle condamne? Il arrivera que la sanction religieuse, mise en opposition avec la sanction légale, neutralisera celle-ci, et, par conséquent, rendra la législation impuissante. C'est ce que le législateur doit éviter, alors même qu'il considérerait les prescriptions de la religion comme funestes, et celles

qu'il sacrifie comme utiles à la société. Et pourquoi? C'est que d'abord ses prescriptions, quoique meilleures, seraient impuissantes; et c'est ensuite qu'il a le plus grand intérêt à se ménager l'appui de la sanction religieuse, et qu'en ne la heurtant pas dans un cas, elle viendra à son aide dans une foule d'autres, où non-seulement elle secondera puissamment la sanction légale, mais en tiendra lieu quand celle-ci ne pourra s'appliquer. Il en est de même des habitudes et des mœurs d'un pays : si le législateur les choque, il met la sanction morale en contradiction avec la sanction pénale, ses lois deviennent odieuses, et par cela même impuissantes; au lieu que, s'il sait sacrifier quelque chose à cette force redoutable, elle le lui payera avec usure en donnant à ses lois l'appui de l'opinion publique et du sentiment national. Ces exemples suffisent pour indiquer la pensée de Bentham, et faire pressentir les riches développements qu'il lui donne. Bentham avait fait une étude approfondie des législations, il avait consacré sa longue vie à l'observation des faits sociaux, et ses ouvrages abondent en vues pratiques de la plus grande utilité. C'est un hommage que je suis heureux de lui rendre, en compensation des critiques que j'ai déjà indiquées, et que je formulerai contre les principes de son système.

Après avoir posé les limites de la morale et de la législation, Bentham entre dans la législation elle-même et jette les bases du Code pénal et du Code civil. Nous le suivrons dans ces régions pratiques de son système quand nous y pénétrerons nous-mêmes : pour le moment, je dois m'arrêter. J'ai embrassé l'ensemble de ses opinions théoriques, j'ai montré son point de départ, son but et sa méthode ; je consacrerai la prochaine leçon

à examiner la valeur de cette doctrine, bien qu'à la rigueur je pusse m'en dispenser : car tout ce que j'ai dit contre la philosophie de Hobbes, je l'ai dit contre celle de Bentham, puisqu'il y a identité entre les principes de ces deux philosophies.



QUATORZIÈME LEÇON.

SYSTÈME ÉGOÏSTE. — BENTHAM.

Messieurs,

J'ai cherché, dans la dernière leçon, à vous donner une idée vraie, quoique très-générale, du système de Bentham. Si cet écrivain avait essayé d'en démontrer les bases, j'aurais essayé à mon tour de les contester ; mais, comme il professe que le principe de l'utilité n'a pas besoin de preuves, et qu'il l'abandonne à sa propre évidence, ce que j'ai dit de la doctrine de Hobbes suffit contre celle de Bentham, qui est dans son principe exactement la même.

Bentham, s'il ne prouve pas sa doctrine, attaque du moins celles qui en diffèrent. Sûr de l'évidence de son principe, le prestige que peuvent exercer les principes opposés semble être la seule chose qui le préoccupe, et il s'efforce de montrer que ces principes sont faux. Quoiqu'il n'ait pas donné un grand développement à cette polémique, toutefois c'est là qu'il faut chercher le peu de philosophie qui se trouve dans ses écrits, lesquels n'en présentent aucune autre trace. Je vous soumettrai donc, dans la leçon d'aujourd'hui, les principaux arguments de cette polémique, et j'essayerai de les réfuter ; car si quelque chose a pu convertir au système de Ben-

tham les esprits qui s'inquiètent du fondement d'une doctrine, ce sont nécessairement ses arguments contre les systèmes opposés.

Je vous ai déjà indiqué, dans la dernière leçon, quelques-unes des causes qui avaient donné de l'autorité à Bentham et lui avaient procuré des disciples fanatiques. Il n'est pas déraisonnable de compter au nombre de ces causes cette circonstance même, qu'il ne prouve pas son système. Quand un philosophe, en effet, pose un principe et se donne la peine de le démontrer, ses disciples savent pourquoi ils l'admettent, et, soit que leur conviction soit ou ne soit pas entière, elle est du moins raisonnée, ce qui empêche qu'ils ne deviennent passionnés et fanatiques. Mais quand un philosophe pose un principe et déclare qu'il serait absurde de vouloir le prouver, alors ceux qui le reçoivent le font sur sa parole et uniquement parce que le maître l'a dit, et, dès lors, il y a chance pour le fanatisme. Ainsi fait Bentham, et ce dédain de la preuve se retrouve dans sa polémique contre les systèmes opposés ; car, au lieu d'entrer dans une critique sérieuse et développée de ces systèmes, il indique seulement comment il faudrait s'y prendre pour les réfuter ; en sorte que c'est plutôt une moquerie qu'une réfutation. Je le répète, cette foi prodigieuse de Bentham en ses opinions en a inspiré une très-grande à ses disciples, et de là l'entier assentiment qu'ils accordent à tout ce qu'il a pu dire ou écrire, et la passion aveugle avec laquelle ils le défendent.

Mais une cause plus immédiate et plus puissante encore du succès de la doctrine de Bentham, c'est que cette doctrine est tout naturellement celle de cette espèce d'hommes qui se donnent à eux-mêmes avec orgueil, et à qui on a laissé prendre avec complaisance, le nom

d'hommes positifs, classe extrêmement recommandable, élément utile de la société, mais, de toutes, la moins apte peut-être à discerner dans les sciences la vérité de l'erreur. Je vous prie, messieurs, de bien saisir les limites de mon opinion; je répète que je fais cas des hommes qui s'appellent positifs, et que j'ai les yeux très-ouverts sur leur mérite; ils en ont, et je suis prêt à leur en reconnaître beaucoup; la seule chose que je conteste, c'est que la nature et les habitudes de leur esprit les rendent très-propres à découvrir la vérité, et, par conséquent, à faire autorité en matière de science.

En effet, messieurs, ce qui distingue, ce qui caractérise les hommes positifs, c'est de ne voir et de ne comprendre que ce que tout le monde voit et comprend très-clairement, et de ne tenir et de ne reconnaître pour vrai que cela; là où s'arrête le bon sens le plus vulgaire, là, selon eux, s'arrête aussi la certitude; ils imposent à la science les limites des esprits communs.

En partant de ce principe, les hommes positifs divisent tout ce qui a été et tout ce qui pourra jamais être pensé en deux sphères distinctes, celle de la spéculation et celle des faits, rejetant sans rémission tout ce que la première embrasse, et n'admettant que ce qui est compris dans la seconde. Mais ils ne laissent pas à ces deux mots leur valeur ordinaire; car ils appellent spéculation tout ce qu'ils ne comprennent pas.

Et d'abord ils appellent spéculation tout ce qui n'est pas la conséquence immédiate et prochaine des faits, repoussant comme choses comprises sous ce mot toutes les inductions un peu éloignées et qu'il faut un peu d'haleine pour atteindre. Il en résulte que, dans une foule de cas, le raisonnement le plus sévère est à leurs yeux de la spéculation.

Les hommes positifs n'admettent même pas toutes les espèces de faits : il y en a toute une classe qu'ils rejettent, et cette classe est celle des faits qui ne sont pas sensibles, c'est-à-dire qui ne tombent pas sous les cinq sens que la nature nous a donnés ; ainsi, les faits intellectuels et moraux, et tous ceux que la conscience découvre en nous, sont pour eux des chimères ; or, cette classe comprend à peu près la moitié des phénomènes qu'il a été donné à l'intelligence humaine d'atteindre et de connaître.

En niant cette grande moitié des faits observables, les esprits positifs nient et retranchent, par cela même, de la connaissance humaine toutes les vérités d'induction et de déduction que le raisonnement peut en faire sortir, et, par suite, toutes les sciences qui se composent de ces vérités ; à leurs yeux, ces sciences sont spéculatives, et, par conséquent, n'existent pas.

Le véritable esprit positif va plus loin encore : il n'admet pas même tous les faits sensibles ; car, parmi ces faits, il repousse et met en doute ceux qui ont le malheur d'être placés à quelque distance de lui, soit dans le temps, soit dans l'espace ; ce qui s'est passé à Rome il y a deux mille ans, ce qui arrive aujourd'hui en Chine, ce que les lunettes des astronomes aperçoivent dans le ciel, c'est pour lui de la spéculation.

Il ne faut pas seulement aux hommes positifs qu'un fait soit sensible et prochain, il faut encore qu'il soit bien connu de tout le monde et qu'on l'ait observé dix mille fois ; un fait nouveau, insolite, est de la spéculation.

Parmi les faits bien connus, ils ne tiennent compte que des plus considérables et méprisent les petits ; ils ne voient dans un arbre que le tronc et les plus grosses branches ; les feuilles sont déjà de la spéculation.

Voilà la logique des hommes positifs ; leur psychologie en est la conséquence immédiate.

Ils n'admettent dans l'homme que les facultés dont ils estiment les produits ; ils font grand cas d'un bon estomac, d'une bonne paire de jambes, des cinq sens de nature, et de ce gros raisonnement qui, quand il fait froid le soir au mois décembre, prévoit qu'il pourra bien geler la nuit ; toutes les autres facultés de l'homme, plus subtiles, plus élevées, ils les méprisent ou ils les nient ; pour eux, ils n'en font aucun usage, peut-être même ne les ont-ils pas.

Ils tiennent pour insensés ceux chez qui ces facultés se développent et agissent. Un poëte, un peintre, un homme religieux, un métaphysicien, un algébriste, un savant, sont à leurs yeux des créatures bizarres, des êtres exceptionnels.

Ils regardent comme billevesées tous les produits de ces facultés. Un volume de Lamartine, un dialogue de Platon, un mémoire de l'Académie des inscriptions, une formule de Laplace, un paysage du Poussin, une belle page d'histoire, sont à leur sens des bagatelles qui peuvent bien amuser les hommes excentriques, mais qui n'offrent rien de solide et qui mérite d'occuper un esprit positif. Les canaux, les machines à vapeur, le cours de la rente, l'industrie, l'agriculture, le commerce, tout ce qui vaut et se vend, voilà ce qui a de la réalité et de l'importance.

Appliquez ces principes à la morale, messieurs, et vous aurez ceci, qui est le système de Bentham.

Tous les mobiles élevés ou non raisonnés qui agissent sur notre nature, et qui ont une si grande part dans notre conduite, n'existent pas pour l'homme positif : il

n'aperçoit pas les uns, il méprise les autres et les laisse aux femmes et aux enfants.

Il n'admet que l'intérêt, c'est-à-dire le bien-être ; mais il supprime dans l'intérêt tous les plaisirs délicats qui dérivent de nos plus hautes, de nos plus nobles facultés ; il lui faut des intérêts palpables qu'il puisse toucher, mesurer, encaisser ; il ne comprendrait pas Épicure, s'il le lisait : mais il ne le lit pas, car c'est un philosophe et un ancien ; il doute même qu'il ait existé : qui peut savoir, en effet, ce qui est arrivé dans le monde il y a deux mille ans?

La morale est pour lui un calcul, et c'est par addition et soustraction qu'il détermine dans chaque cas ce qu'il convient qu'il fasse. Et comme l'homme positif est la mesure du monde aux yeux de l'homme positif, c'est le calcul à ses yeux qui mène le monde. Quant à Dieu, il n'y croit ni n'en doute ; il ne veut pas y songer, c'est chose trop subtile. Étroit, il est confiant, il est sûr, il ne doute de rien, il est heureux.

Les esprits positifs croient bien fermement qu'ils gouvernent le monde ; et, en effet, ils sont partout à la surface ; ils font les lois, ils administrent, ils fabriquent, ils trafiquent, ils consomment ; ils ne s'aperçoivent pas que le monde qu'ils pensent porter est en mouvement sous leurs pieds, et que c'est lui qui les porte.

Les rouages visibles du monde, les seuls qu'ils aperçoivent, sont conformes à leurs idées ; mais les moteurs leur échappent, et ils prennent la roue du moulin pour l'eau qui la fait tourner.

Bentham, messieurs, était un de ces esprits ; il a toute la portée, toute la force, toute l'étendue, toute la pénétration, toute la confiance qu'on peut avoir dans le cercle d'idées que je viens de tracer. Il devait donc avoir le

système qu'il a eu ; et ce système, rencontrant la foule des esprits trempés comme le sien, devait les prendre, les rallier, les enchanter. Aussi tous les hommes positifs des deux mondes ont battu des mains au système de Bentham, et c'est là, par-dessus tout, la grande, la véritable cause de son succès.

Et maintenant, messieurs, voyons en quoi consistent les redoutables objections élevées par Bentham contre les systèmes qui ne concentrent pas dans l'intérêt tous les motifs des déterminations humaines. C'est dans le premier chapitre de l'*Introduction aux principes de la morale et de la politique* que la partie la plus importante de cette polémique se trouve consignée. Là, en effet, après avoir posé l'intérêt comme le motif universel de toute détermination, et déclaré qu'une pareille assertion n'a pas besoin de preuves, Bentham passe, non pas à la réfutation des philosophes qui ont assigné à la politique et à la morale un autre principe, mais à l'indication de la route qu'il faudrait suivre et de la manière dont un partisan de l'utilité devrait s'y prendre pour les convaincre de leur erreur, ou tout au moins pour les réduire au silence. Voici, selon Bentham, comment un partisan du principe de l'utilité doit argumenter contre un adversaire de ce principe.

D'abord, il n'y a personne, dit Bentham, qui ne reconnaisse que l'utilité ou la recherche du bien-être est un des mobiles des déterminations humaines. Cela est si évident que les partisans, même les plus outrés, des systèmes opposés, ne l'ont jamais nié. Quelle que soit donc la personne à laquelle vous ayez affaire, elle placera le principe de l'utilité au nombre des mobiles des déterminations humaines ; seulement, à côté de ce mobile, elle en admettra un autre, et c'est en cela que

son opinion s'éloignera de la vôtre. Eh bien, engagez-la d'abord à analyser cet autre mobile, afin de bien voir si ce principe qu'elle croit distinct du principe de l'utilité ne serait pas ce même principe sous une autre forme. Voilà le premier moyen à employer, et le plus souvent il suffira; car, il est fort peu d'hommes qui, en examinant de près les mots de bien et de mal, de crime et de vertu, d'honneur et de bassesse dont ils se servent, ne reconnaissent qu'au fond ces mots n'ont de sens que dans le système de l'utilité ; vous convertirez donc par là tous les ennemis irréfléchis de votre principe.

Mais, supposons que, dans la sincérité de sa pensée, votre adversaire admette, à côté du principe de l'utilité, un principe qui en soit réellement distinct ; alors, cet autre principe ne peut être que celui de l'antipathie et de la sympathie. Et, en effet, le caractère propre du principe de l'utilité, c'est de qualifier les actions, de les approuver ou de les désapprouver d'après leurs conséquences; or, on ne peut concevoir qu'un seul principe distinct de celui-là; car si on ne juge pas les actions par leurs conséquences, il faut nécessairement les juger par quelque chose d'indépendant de leurs conséquences; il faut, en d'autres termes, qu'à l'idée de chaque action s'attache naturellement une approbation ou une désapprobation antérieure aux suites de l'action, et tout à fait indépendante de ces suites; or, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, il reste toujours le même, et il constitue le principe que j'appelle de la sympathie et de l'antipathie. Mais si chaque homme, dit Bentham, attache ainsi, *à priori*, une idée de bonté et de méchanceté aux actions, il doit arriver de deux choses l'une : ou bien que vous vous croirez le droit, vous individu, d'imposer vos jugements moraux aux autres hommes, ou bien que

vous reconnaîtrez à tout homme celui d'avoir les siens et d'agir en conséquence. Dans la première hypothèse, il faut dire à l'adversaire de l'utilité que son principe est tyrannique ; car, de ce que vous appréciez de telle ou telle façon les actions qui sont soumises à votre jugement, de ce que votre raison ou votre instinct trouve les unes bonnes et les autres mauvaises, il ne s'ensuit pas que vous ayez le droit d'imposer ce sentiment aux autres individus de l'espèce ; que si vous le faites, vous mettez votre instinct à la place du leur, vous leur imposez votre jugement, et votre principe est tyrannique pour l'espèce humaine. Accordez-vous, au contraire, au sentiment de chaque individu, dans la qualification des actions, la même autorité ? les individus étant différents, les jugements varieront, et votre principe est anarchique. Voilà l'alternative à laquelle vous ne pouvez échapper, si vous renoncez à juger les actions par leurs conséquences ; car, alors, à la place de ces conséquences qui sont choses positives, calculables, les mêmes aux yeux de tous les hommes, vous donnez pour base à vos jugements moraux de purs sentiments, c'est-à-dire des faits éminemment individuels, et, par conséquent, éminemment variables d'un homme à un autre, sentiments qu'il est tyrannique d'imposer, et anarchique de reconnaître comme base de la morale.

Cet argument épuisé, dit Bentham, allez un peu plus loin : priez l'adversaire du principe de l'utilité de dire si le principe *à priori*, par lequel il prétend que les actions sont appréciées, est aveugle ou ne l'est pas. S'il est aveugle, alors c'est un pur instinct ; on ne peut ni le justifier, ni l'expliquer ; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est. S'il n'est pas aveugle, il est donc raisonné ; il y a donc, en d'autres termes, une loi, une règle que

vous appliquez, et de laquelle vous tirez l'appréciation *à priori* des actions. Si telle est la doctrine de votre adversaire, poursuit Bentham, demandez-lui quelle est cette règle supérieure au moyen de laquelle il juge qu'une action est bonne ou mauvaise. Examinez avec lui si cette règle ne serait pas celle de l'utilité. Que si elle ne l'est pas, obligez-le de donner une définition de cette règle, de la formuler de manière à ce qu'on la comprenne et à ce qu'on puisse l'appliquer.

Allez plus loin encore, continue Bentham, et, en supposant qu'il y ait deux principes, celui de l'utilité et un autre, priez votre adversaire de faire la part des deux principes, de dire jusqu'où va, jusqu'où peut s'appliquer le principe de l'utilité, là où son autorité s'arrête, là où doit commencer d'intervenir l'autre principe ; en d'autres termes, engagez-le à délimiter rationnellement les deux autorités, et à démontrer que là où il pose les bornes, là elles doivent être réellement posées.

Mais ce n'est pas encore tout : admettons que votre adversaire définisse son principe, admettons qu'il lui fasse sa part, et pose des bornes à sa juridiction et à celle de l'utilité : il reste à savoir si cette juridiction est réelle, si l'autorité prêtée à ce principe distinct de l'utilité, il la possède. Pressez donc encore, dit Bentham, le partisan de ce principe, priez-le d'indiquer l'action que ce principe exerce sur la nature humaine, de dire et de montrer à quel titre et comment il peut l'exercer ; car, il ne suffit pas d'imaginer un principe, et de lui décerner le titre de motif de nos déterminations pour lui en donner l'autorité et la puissance ; cette puissance et cette autorité, il faut qu'il les possède réellement, autrement ce n'est qu'un principe chimérique. Quiconque croit à l'existence d'un motif distinct de l'utilité est donc tenu

de montrer que ce motif est capable d'exercer une action sur la volonté humaine et de la déterminer, en d'autres termes, qu'il a quelque prise sur notre nature.

Bentham n'imagine pas qu'il y ait un adversaire du principe de l'utilité qui puisse résister à cette argumentation ; s'il échappe à un des piéges dont il vient en quelque sorte de dresser la carte, il doit infailliblement, selon lui, tomber dans l'autre.

En feuilletant l'ouvrage de Bentham, je n'ai trouvé, en dehors de ce plan, que deux arguments distincts. Ces deux arguments, je vais vous les soumettre, afin que vous ayez une idée complète de toute la polémique de ce philosophe.

Bentham estime qu'il faut qu'une loi soit extérieure à celui qu'elle gouverne. Or, dit-il, l'utilité est quelque chose d'extérieur aux individus qu'elle régit. Et, en effet, elle se compose de faits matériels et mesurables, que nous voyons résulter des actions, et qu'on ne peut pas contester. Par conséquent, l'utilité est une chose extérieure qui peut être, dans chaque cas, évaluée d'une manière irrécusable pour tous, et par suite imposée comme loi. Au lieu que le motif par lequel vous prétendez apprécier la bonté et la méchanceté des actions, étant un phénomène intérieur, ne saurait être considéré comme loi ni par l'être dans lequel il se produit, ni, à plus forte raison, par ceux dans lesquels il se produit autrement ou ne se produit pas du tout. En un mot, il ne saurait devenir une règle.

Le second argument est celui-ci : Si vous admettez le principe de l'antipathie et de la sympathie, il s'ensuit que le législateur doit punir les actions proportionnellement à la répugnance qu'elles excitent. L'expérience prouve que jamais les législateurs n'ont suivi cette règle, et le

bon sens dit qu'ils ont bien fait; car elle conduirait à toutes les absurdités possibles en matière de législation.

Telles sont les deux objections qui ferment la liste des raisonnements de Bentham contre les adversaires de son principe. Il nous reste maintenant à reprendre, l'un après l'autre, ces arguments divers, et à montrer en quoi ils nous paraissent impuissants contre les systèmes qu'ils attaquent. Mais, avant d'entrer dans cet examen, j'ai besoin, messieurs, d'attirer votre attention sur une confusion de choses et d'idées dans laquelle l'esprit très-peu philosophique de Bentham s'est laissé tomber, et qui compliquerait singulièrement mes réponses à ses arguments, si elle n'était pas, préalablement et avant tout, soigneusement démêlée.

Cette confusion, messieurs, est d'autant plus importante à signaler, que c'est par elle qu'un grand nombre de partisans du système égoïste se sont efforcés d'échapper aux conséquences, révoltantes pour le sens commun, de leur opinion. Les uns, comme Bentham, y sont tombés par pur instinct, et sans s'en apercevoir; les autres en ont eu conscience, et ont essayé de la justifier; la gloire de Hobbes est de l'avoir vue et dédaignée.

Elle consiste, messieurs, à substituer dans le système égoïste la règle de l'intérêt général à celle de l'intérêt individuel, comme si ces deux règles étaient identiques, comme si la première n'était que la traduction de la seconde, comme si elle sortait aussi et pouvait légitimement sortir du principe fondamental de ce système.

Que Bentham, messieurs, opère cette substitution, c'est ce qui est incontestable, et ce qui résulte évidemment de l'exposition que je vous ai donnée de son système. Vous pouvez vous soutenir, en effet, que, du moment où, après avoir posé ses principes, il en vient à

rechercher une méthode pour l'évaluation des actions, à discuter la question de savoir s'il convient d'ériger des actions en délits et de les soumettre à une peine, à examiner les différentes sanctions dont le législateur peut user et les limites dans lesquelles il doit en user, il ne s'agit plus pour lui de l'utilité individuelle, mais de l'utilité générale; la première a disparu, la seconde seule le préoccupe; c'est par rapport à l'utilité de la société qu'il nous apprend à évaluer les actions et à les qualifier; c'est sur l'utilité de la société qu'il fonde la légitimité des lois pénales; c'est dans la vue de cette utilité qu'il trace des limites à leur juridiction A ne lire que cette partie de son ouvrage, on croirait qu'il a posé en principe que le seul motif des déterminations de l'homme, la seule fin de ses actions, la seule règle de sa conduite, c'est le plaisir, c'est le bonheur, c'est l'utilité de ses semblables; son plaisir, son bonheur, son utilité à lui ont disparu : il n'en est plus question.

Que Bentham, en opérant cette substitution n'en ait pas eu conscience, c'est un second point, messieurs, qui n'est pas plus contestable. En effet, pour peu qu'il s'en fût aperçu, la différence qu'il y a, ne fût-ce que dans les mots, entre la règle de l'intérêt personnel et celle de l'intérêt général, l'aurait frappé, et il se serait cru obligé de dire quelque chose pour rassurer ses lecteurs et leur montrer l'identité de ces deux règles, leur égale affinité avec sa maxime fondamentale, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde. Mais il n'y a pas trace d'un semblable souci dans tout le livre de Bentham; le mot d'*utilité* lui a déguisé la signification qu'il faisait subir à ses idées; il n'a point tenu compte de la différence des épithètes.

Ainsi la substitution est bien réelle dans Bentham, et,

de plus, bien innocente. Examinons maintenant si elle est légitime. Pour s'en assurer, il faut d'abord voir d'une manière plus précise en quoi elle consiste, puis ensuite jusqu'à quel point elle est compatible avec les principes du système égoïste.

Que dit-on à l'homme, messieurs, quand on proclame la règle de l'utilité de l'individu? On lui dit : Fais à chaque instant l'action qui te donnera, à toi, la plus grande somme de plaisir, ou la moindre somme de douleur possible. Que lui dit-on quand on proclame la règle de l'utilité générale? On lui dit : Fais à chaque instant l'action, tiens dans chaque cas la conduite qui procurera non-seulement aux hommes qui t'entourent, mais à la société dont tu fais partie, mais à l'humanité tout entière, la plus grande somme de bonheur possible. Voilà la traduction fidèle des deux règles; substituer l'une à l'autre, c'est mettre la seconde de ces prescriptions à la place de la première.

Maintenant, quelle est l'idée fondamentale du système égoïste? Bentham la proclame dans les premières lignes de son livre, en disant que le plaisir et la douleur gouvernent le monde, et il la développe d'une manière précise en ajoutant que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur; que le plaisir et la douleur sont le seul mobile des déterminations humaines; que le seul caractère que puissent avoir les actions et les choses à nos yeux, c'est la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur, qu'autrement elles nous paraîtraient toutes indifférentes, et qu'ainsi la vue du plaisir et de la douleur qu'elles peuvent nous donner est le seul principe possible de qualification. On ne saurait énoncer plus clairement l'hypothèse fondamentale du système égoïste, hypothèse admise et proclamée dans les

mêmes termes, par Épicure, par Hobbes, par Helvétius, et par tous les partisans de ce système, sans exception.

Reste à voir si cette hypothèse, hors de laquelle il n'y a point d'égoïsme, s'accommode aussi bien de la règle de l'intérêt général que de celle de l'intérêt particulier, ou, en d'autres termes, si elle rend aussi légitimement l'une que l'autre : je prétends qu'il n'en est rien.

En effet, messieurs, quand on pose en principe, comme Bentham le fait au début de son livre, que c'est le plaisir et la douleur qui gouvernent le monde, que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur, de quel plaisir et de quelle douleur entend-on parler? Apparemment d'un plaisir et d'une douleur sentis. Or, quels sont pour un individu les plaisirs et les douleurs sentis? Apparemment ceux qu'il éprouve, et non point ceux qu'éprouvent les autres individus ; car ceux-ci, il ne les sent pas, et, s'il ne les sent pas, ils ne peuvent agir sur lui. Si donc il est vrai de dire que la seule chose qui ait action sur les individus humains, c'est le plaisir et la douleur, il est vrai de dire aussi que l'action du plaisir et de la douleur se réduit, pour chaque individu, à celle des plaisirs et des douleurs qui lui sont personnels ; car, encore une fois, les plaisirs et les douleurs des autres hommes ne sont pas des plaisirs et des douleurs pour lui, et, par conséquent, n'existent pas pour lui Quelle est donc la légitime conclusion à tirer du fait posé en principe par Bentham, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde? C'est qu'en ce monde chaque individu est uniquement déterminé par ses plaisirs et ses douleurs personnels ; c'est que le seul but qu'il puisse poursuivre, c'est son plus grand plaisir et sa moindre douleur, ou, pour tout dire en un mot, sa plus grande utilité, son plus grand intérêt

personnel. Ainsi, l'utilité, l'intérêt, le plaisir, le bonheur personnel, voilà la règle de conduite qui sort et qui seule peut sortir du principe que l'égoïsme est le seul mobile des déterminations humaines. Or, entre cette règle et celle de l'intérèt général qu'on prétend lui substituer, il y a un abîme. Car, que prescrit la règle de l'intérèt général? Elle prescrit à chaque individu d'agir en vue, non pas de la plus grande somme de son plaisir à lui, mais bien du plaisir de la société et de l'humanité; en d'autres termes, elle lui pose pour but non son intérèt, non son utilité personnelle, mais la somme totale des intérèts, mais l'utilité totale de tous les hommes : c'est cette somme qu'il doit travailler à accroître, c'est cette utilité qu'il doit s'efforcer de servir. Le but est bon, et je l'approuve; la raison n'est pas embarrassée à le concevoir, et je m'en fais une idée fort nette; mais si rien n'agit sur moi que le plaisir et la douleur, à quel titre veut-on que je poursuive ce but et m'y dévoue? Si l'on répond que c'est à ce titre que je souffre sympathiquement des souffrances de mes semblables et que je jouis sympathiquement de leurs plaisirs, ou bien à cet autre, qu'en respectant et servant l'utilité des autres hommes, à leur tour ils respecteront et serviront la mienne, et que, tout bien considéré, c'est un des meilleurs calculs que je puisse faire dans mon intérêt, je répliquerai que, dans les deux explications, ce n'est pas toujours en vue de l'utilité générale que j'agis, mais uniquement en vue de la mienne; en sorte que rien n'est changé dans la nature de la fin, qui reste toujours ce qui m'est bon à moi, ni dans celle du mobile, qui continue d'ètre exclusivement l'amour de mon bien : l'utilité générale n'est qu'un moyen pour cette fin, qu'un instrument pour ce mobile; la règle de l'utilité

générale qu'on proclame n'est donc qu'un mensonge, puisque l'utilité personnelle demeure la véritable règle. Et cela est si vrai, dans les deux explications, que toutes les fois que je sentirai plus vivement le plaisir de posséder le bien d'autrui que la douleur sympathique de l'en voir dépouillé, j'aurai, en vertu de la règle de l'utilité générale expliquée de la première manière, le droit de le voler, et, qu'en vertu de cette même règle expliquée de la seconde manière, j'aurai encore le même droit, pour peu que je trouve plus avantageux de mettre la main sur sa propriété que de la respecter. Singulière règle d'utilité générale que celle qui m'autorise à voler! Et qu'on ne dise pas que, si je vole, j'aurai mal entendu mon intérêt, et qu'ainsi la seconde explication résiste à ma réponse. A quel titre, si rien n'agit sur moi que mon plaisir, préférerais-je à la manière dont je le comprends celle dont vous entendriez le vôtre, et que je ne comprends pas ? Et quand bien même j'apercevrais toujours dans l'intérêt général mon plus grand intérêt, en resterait-il moins vrai que je ne verrais jamais dans le respect de l'un qu'un bon moyen d'assurer l'autre, et cela ferait-il que l'intérêt général devînt une règle pour moi? Au lieu donc de montrer comment, dans la doctrine que rien n'agit sur l'homme que le plaisir et la douleur, la règle de l'intérêt général peut être légitimement substituée à celle de l'intérêt particulier, les deux explications montrent, au contraire, que cette substitution n'est qu'un mensonge; et, comme on n'a jamais essayé d'expliquer d'une troisième manière la possibilité de cette substitution, il reste démontré qu'elle est impossible, et que la règle de l'intérêt général est inconséquente au principe de l'égoïsme et n'en peut sortir. La seule règle que puisse rendre le principe de l'é-

goïsme est celle de l'intérêt personnel, et tout philosophe égoïste est placé dans cette alternative étroite, ou de s'en tenir à cette règle, ou de renoncer au principe fondamental de l'égoïsme, c'est-à-dire à la doctrine tout entière.

Telle est, messieurs, la distinction que j'avais besoin d'établir avant de répondre aux arguments de la polémique de Bentham : autrement, grâce à la confusion de ses idées et à la substitution perpétuelle qu'il fait, sans s'en apercevoir, d'une règle qui est inconséquente à ses principes à celle qui en découle, je me serais trouvé en présence de deux doctrines au lieu d'une. Maintenant, voilà Bentham simplifié; j'ai le droit de le réduire à la règle de l'intérêt personnel, et je sais à qui j'ai affaire.

Et ne croyez pas, messieurs, que je fasse tort à Bentham, et interprète mal sa pensée en le réduisant à cette règle. Indépendamment de ses principes fondamentaux qui n'en rendent pas d'autre, je pourrais invoquer en témoignage de son opinion la manière dont il explique toutes les vertus et toutes les affections sociales par l'intérêt, non de la société, mais de l'individu seul. Demandez à Bentham pourquoi il faut être vrai, il vous répondra que c'est pour obtenir la confiance; probe? pour avoir du crédit; et il ajoute que c'est un moyen de faire fortune qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas; bienfaisant? pour qu'on vous rende des services gratuits. Demandez-lui par quel motif il est bon d'éviter un crime caché, il vous dira que c'est par la crainte de contracter une habitude honteuse qui bientôt se trahirait, et à cause de l'inquiétude que cause un secret à garder. Demandez-lui quelle est la source du plaisir d'être aimé, il vous apprendra que c'est la vue des services spontanés et gratuits qu'on peut attendre de ceux qui vous aiment;

du plaisir du pouvoir? il vous fera savoir que c'est le sentiment qu'on peut obtenir les services des autres par la crainte du mal et l'espérance du bien qu'on peut leur faire ; du plaisir de la piété? il vous révélera que c'est l'attente des grâces particulières de Dieu en cette vie et en l'autre. D'où vous voyez que Bentham ne se méprend pas sur le véritable motif qui peut engager l'égoïste à respecter l'intérêt général, et que, dans le détail, il est aussi conséquent que Hobbes, s'il l'est beaucoup moins dans la théorie. Un dernier trait éclaircira pour vous toute sa pensée à cet égard. Pourquoi faut-il tenir sa promesse? dit-il. — Parce que cela est utile. — On a donc le droit de la violer, si la tenir est nuisible? Oui. — Je ne fais donc aucun tort à Bentham en le réduisant à la règle de l'intérêt personnel, et c'est sur ce terrain que je vais me placer avec lui pour examiner ses arguments.

Et d'abord, messieurs, il est un fait parfaitement exact, et que je n'ai nulle envie de contester à Bentham, c'est que personne n'a nié qu'au nombre des motifs qui déterminent les actions humaines ne se rencontre celui de l'utilité. Ce motif préside incontestablement à un grand nombre de nos déterminations, et, par conséquent, de nos actions. La question est de savoir si ce motif est unique, ou si la nature humaine en présente d'autres; il s'agit de savoir, en d'autres termes, si nous ne mettons de différence entre les actions qu'en vertu de la connaissance préalablement acquise des suites nuisibles ou utiles qu'elles peuvent avoir pour nous, ou si, au contraire, il ne nous arrive pas de distinguer et de qualifier les actions à un autre titre.

Si donc j'étais l'adversaire que Bentham essayât de convertir, et qu'il m'engageât à examiner si cet autre

principe, que je crois différent de celui de l'utilité et que j'admets à côté de ce dernier, ne serait pas le principe de l'utilité déguisé, je lui répondrais que je suis parfaitement convaincu qu'il n'en est rien, et que ma raison, pour en être convaincu, c'est qu'il a des caractères tout à fait opposés. En effet, qu'est-ce que l'utilité? c'est ce qui m'est bon, c'est ce qui me convient à moi. Quand donc je juge, quand donc j'agis en vue de l'utilité, je juge et j'agis par un motif personnel; car c'est par les rapports qui existent et que j'aperçois entre l'action et moi, rapports bons ou mauvais, utiles ou fâcheux, agréables ou désagréables, que je qualifie l'action, que je la juge, que je me détermine à la faire. Ainsi, le motif du jugement et de la détermination est personnel, quand je qualifie l'action et que je la fais au nom de l'utilité. Rien n'est si distinct d'un tel principe que celui que j'admets à côté, et que j'ai appelé le principe de l'ordre. Et, en effet, ce que je qualifie bon en vertu du principe de l'ordre, ce n'est pas ce qui m'est bon à moi, mais ce qui est bon en soi; ce n'est pas ce qui me convient à moi, mais ce qui en soi convient. Quand donc je juge et j'agis en vertu de ce principe, comme ce principe ne me fait pas du tout voir les actions dans leurs rapports avec moi, mais dans leurs rapports avec autre chose que moi, c'est-à-dire avec l'ordre, ce n'est pas par un motif personnel que je juge et que j'agis, c'est par un motif impersonnel. Non-seulement donc le principe que j'admets à côté du principe de l'utilité n'est pas ce principe déguisé, mais on ne peut rien imaginer de plus opposé, puisqu'en premier lieu les caractères de ce second principe sont complétement opposés aux caractères du principe de l'utilité; puisqu'en second lieu, la détermination prise en vertu de ce principe est d'une autre nature que

la détermination prise en vertu du principe de l'utilité ; puisque enfin, dans un cas, ce sont les suites de l'action par rapport à moi que je considère, tandis que, dans l'autre, c'est la nature même de l'action que j'envisage indépendamment de ses suites. Il n'y a donc et il ne peut rien y avoir, je ne dis pas de plus distinct, mais de plus contraire, que le principe de l'utilité et le principe moral.

J'accepte donc tout ce que Bentham désire que j'accepte : je reconnais, en premier lieu, un principe distinct de celui de l'utilité, et qui n'est pas celui de l'utilité déguisée ; je reconnais, en second lieu, que ce principe ne s'appuie pas, pour apprécier et qualifier les actions, sur les suites agréables ou désagréables qu'elles peuvent avoir, mais sur un tout autre fondement.

Maintenant, examinons s'il est vrai de dire qu'un principe qui approuve les actions ou qui les désapprouve par un autre motif que les suites agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles de ces actions, est un principe qui est placé dans cette alternative, ou d'être despotique, ou d'être anarchique. Non-seulement je le nie, mais j'affirme que le seul principe dont on puisse dire, avec raison, qu'il est placé dans cette alternative, c'est le principe de l'utilité.

Pour en juger, messieurs, examinons d'abord les raisons de Bentham en faveur de son opinion. Bentham dit que, les conséquences d'une action pour le bonheur d'un individu étant des faits matériels, visibles et palpables, il est impossible que tous les hommes ne s'entendent pas sur la nature bonne ou mauvaise de ces conséquences. J'en conviens sans peine ; j'accorde que si on réunit un jury d'hommes indifférents et qu'on leur pose cette question : Telle action entraînera-t-elle pour

tel individu, placé dans telles circonstances, des conséquences plus avantageuses que funestes, ou plus funestes qu'avantageuses ? en général, ce jury tombera d'accord sur la réponse. Mais je prétends que, poser ainsi la question, c'est la méconnaître, et que l'argument tiré par Bentham de la réponse ne prouve nullement ce qu'il a la prétention d'établir.

En effet, messieurs, que résulte-t-il de cette réponse ? une seule chose ; c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, les hommes tombent facilement d'accord sur ce qui est bien pour un individu donné.

Mais si, en vertu de cette même définition, les différents individus sont conduits à considérer comme leur bien des choses opposées et des conduites contraires, y en aura-t-il moins lutte de ces individus entre eux, et par conséquent anarchie ?

Qu'en vertu de la définition égoïste du bien, votre jury tombe d'accord sur ce qui est bien pour un individu, j'y consens. Mais si, en vertu de la même définition, le même jury, considérant la chose par rapport à un autre individu, s'accorde également à reconnaître que ce qui est bien pour celui-là est, au contraire, mal pour celui-ci, son unanimité n'aura servi à prouver qu'une chose, c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, ce qui est bien pour un individu est mal pour un autre, ce que l'un a le droit de faire, l'autre a le droit de l'empêcher, et qu'ainsi cette définition conduit directement à l'anarchie.

Bentham pose donc mal la question, et son argument n'est qu'un sophisme. La véritable question est de savoir si le principe de l'égoïsme, ou, ce qui revient au même, la définition qu'il donne du bien, tend à diviser ou à concilier les volontés, à mettre aux prises les individus

ou à les unir ? Or, la question ainsi posée reçoit du raisonnement et de l'expérience une solution toute contraire à celle qu'il plaît à Bentham de lui donner.

En effet, messieurs, si le bien pour moi est la plus grande somme de mon plaisir à moi, et qu'il en soit de même pour chaque individu de l'espèce ; et si, conséquemment à cette définition, nous avons chacun le droit de faire tout ce qui peut nous conduire à ce but, n'est-il pas évident qu'à moins que je ne trouve toujours mon plus grand plaisir dans ce qui fait le plus grand plaisir des autres, et les autres leur plus grand plaisir dans ce qui fait le mien, ce principe va nous mettre aux prises, et semer entre nous la division et l'anarchie ? Voilà ce que dit le raisonnement. Et maintenant que dit l'expérience ? Elle affirme que, dans une foule de circonstances, ce qui paraît utile à l'un paraît nuisible à l'autre, et qu'une même action a des conséquences toutes différentes, souvent opposées, pour les différents intérêts individuels ; en sorte que si chaque individu voulait toujours faire ce qui lui semble le plus avantageux à son intérêt, sans tenir compte d'aucune autre considération, la société serait dans l'anarchie ; elle dépose que la poursuite exclusive de leur intérêt, à laquelle se livrent toujours un grand nombre d'individus, est le principe des luttes qui affligent la société, et qui la bouleverseraient si les lois n'y mettaient ordre ; elle ajoute que ce même principe met les peuples aux prises comme les individus, et opère l'anarchie dans l'humanité, comme il l'opérerait dans le sein de chaque société si elle n'y était pas réprimée ; en sorte que proclamer la légitimité de tous les intérêts individuels, et déclarer que quiconque agit selon son intérêt agit bien, c'est proclamer le principe même de l'anarchie. Voilà ce que disent et

le raisonnement et l'expérience, et l'on voit que, sur ce point, leurs dépositions ne sont guère d'accord avec l'opinion de Bentham.

Maintenant, ne consentez-vous point à cette anarchie, et voulez-vous prévenir ou réprimer cette lutte des intérêts individuels : je demande comment vous le pourrez dans le système égoïste ? Tout bien dans ce système étant individuel, vous ne pourrez ériger en loi qu'un bien individuel ; et, les biens individuels étant opposés et cependant également légitimes, vous ne pourrez faire exécuter cette loi sans fouler aux pieds les autres biens individuels, qui sont cependant tout aussi légitimes; c'est-à-dire que la seule issue à l'anarchie, dans le système égoïste, c'est la domination par la force d'un intérêt particulier sur tous les autres intérêts de la société. Or, cette domination, qu'est-ce autre chose que le despotisme ? Et ici, comme tout à l'heure, l'expérience confirme les résultats du raisonnement. Car, quelle autre origine assigne-t-elle au despotisme ? quelle autre nature lui reconnaît-elle que l'origine et la nature que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire l'intérêt d'un ou de plusieurs hommes, foulant aux pieds, à l'aide de la force, celui de tous les autres ? Ainsi, au jugement universel du sens commun, c'est l'égoïsme qui engendre en ce monde l'anarchie et le despotisme. Que serait-ce donc si le monde était exclusivement gouverné par l'égoïsme ?

Je sais, et je l'ai dit en m'occupant de la doctrine de Hobbes, qu'il y a, même dans la recherche du bien individuel, des éléments de sociabilité assez considérables pour qu'il ne soit pas vrai de dire avec ce philosophe qu'elle engendre nécessairement l'état de guerre. Mais, s'il n'en est pas ainsi, remarquez, messieurs, que c'est

à la condition que l'homme soit fait comme il l'est, et non pas comme suppose qu'il l'est le système égoïste. Car, d'où vient surtout que, dans son intérêt bien entendu, un homme qui ne rechercherait que son plus grand bonheur devrait être équitable et bon envers ses semblables, et suivre dans sa conduite tous les principes de la sociabilité et même de la charité? C'est que, dans l'homme, tel qu'il est fait, il y a d'autres principes que celui de l'égoïsme; c'est que l'homme, tel qu'il est fait, conçoit l'ordre, et, parce qu'il le conçoit, l'aime, et parce qu'il le conçoit et l'aime, trouve une jouissance intime à sentir son âme et sa conduite en harmonie avec ses lois, un insupportable supplice dans le sentiment contraire ; c'est que tous les penchants sociables et bienveillants, étant éminemment en harmonie avec l'ordre, reçoivent de la vue de cet accord une force et une douceur qu'ils n'auraient pas autrement, et qui donnent à leur satisfaction, sur celle des penchants égoïstes, dans la recherche du bonheur, une supériorité d'importance qu'elle n'a point par elle-même. En laissant les hommes tels qu'ils sont, la recherche bien entendue du bonheur, loin de les mettre nécessairement aux prises, suffirait donc à les rallier et à les associer; et c'est pourquoi j'ai dit à Hobbes qu'il ne pouvait arriver légitiment à l'état de guerre qu'en mutilant le plaisir. Mais, prenez l'homme tel qu'il serait si le système égoïste était vrai, admettez que rien n'ait action sur lui que le plaisir et la douleur, alors, avec l'autorité naturelle de l'ordre, disparaissent tout à la fois de sa nature et les plaisirs et les peines qu'elle y introduit, et toute la puissance qu'elle communique aux penchants bienveillants de la sensibilité; dès lors l'équilibre sensible est rompu, les penchants purement égoïstes

l'emportent nécessairement sur les tendances bienveillantes, la recherche bien entendue du bonheur ne donne plus les mêmes résultats, car les éléments en sont changés, et Hobbes a raison, l'anarchie ou l'état de guerre est l'état naturel. On voit donc que, si Hobbes a été infidèle à la réalité de la nature humaine en proclamant l'alternative de l'anarchie et du despotisme comme le résultat naturel de la recherche du bonheur individuel, il ne l'a pas été à la logique en nous la montrant comme la conséquence rigoureuse du principe de l'égoïsme. Hobbes, qui se donnait la peine de raisonner et de voir où menaient ses principes, Hobbes, qui n'avait pas le superbe dédain de Bentham pour la discussion, a donc parfaitement vu où tend le principe de l'utilité et l'alternative étroite dans laquelle il met l'humanité ; mais Bentham l'a si peu aperçu, que ce reproche, que le principe de l'utilité mérite seul, il ne songe pas à le lui faire, et qu'il l'adresse naïvement aux systèmes qui proclament le motif impersonnel, et qui, par cela même, ne le méritent pas.

Et, en effet, messieurs, considérez un peu comment s'apprécient les actions par le principe moral, et voyez si ce mode d'appréciation n'est pas précisément ce qui sauve la société humaine de l'alternative terrible dont il plaît à Bentham de l'accuser. Bentham trouve ce mode d'appréciation très-obscur ; rien pourtant n'est plus clair.

Soit d'un côté une mère, et de l'autre un enfant ; y a-t-il quelqu'un au monde qui puisse dire que ces deux êtres sont étrangers l'un à l'autre, et qu'antérieurement et indépendamment de tout jugement humain, il n'existe pas entre eux certaines relations que notre intelligence n'invente pas, mais trouve, et qu'il ne dépend point d'elle de modifier ? Non, personne au monde ne peut

nier ces relations. Par cela que l'une de ces créatures est la mère et l'autre l'enfant, un rapport les unit, rapport spécial, *sui generis*, et qui est distinct de tous les autres rapports qui peuvent exister entre deux êtres humains. Et maintenant à cette question j'en fais succéder une autre, et je demande si, des relations spéciales qui unissent ces deux êtres, il ne résulte pas des conséquences, spéciales aussi, sur ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre ; en d'autres termes, si, par cela seul que l'un est la mère, il ne convient pas, il n'est pas bon en soi aux yeux de toute raison, qu'elle soigne son enfant, qu'elle satisfasse à ses besoins, qu'elle protége sa faiblesse, qu'elle supplée à l'imbécillité de son intelligence, qu'elle ne l'abandonne sous aucun prétexte ; et, d'un autre côté, si par cela seul que l'autre est l'enfant, il n'est pas également convenable et bon en soi, que, dès qu'il sera en état de le comprendre, il se conduise avec reconnaissance et respect envers sa mère, qu'il la serve et la protége à son tour, et ne l'abandonne sous aucun prétexte dans sa vieillesse ; je demande s'il peut y avoir l'ombre d'un doute sur ce point, et s'il y a une raison humaine qui hésite d'approuver la double conduite que je viens de tracer et de désapprouver la conduite contraire, et non-seulement d'approuver l'une et de désapprouver l'autre, mais encore d'imposer l'une comme un devoir, et d'imputer l'autre comme un crime? Ainsi, de la nature du rapport qui unit l'enfant à la mère et la mère à l'enfant dérive la conception nette de ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre ; et de ce rapport seul : car, remarquez que cette conception ne tient compte d'aucune autre considération et en demeure indépendante. Que l'enfant soit dans sa jeunesse plus ou moins désa-

gréable, la mère, dans sa vieillesse, plus ou moins incommode et difficile à vivre, la conduite à tenir ne varie pas. Que la mère aime le plaisir et le repos, qu'il lui en coûte beaucoup de soigner son enfant, que l'enfant, à son tour, ait toutes les raisons d'intérêt imaginables pour désirer n'avoir pas à protéger et à nourrir la vieillesse de sa mère, peu importe, le rapport subsiste le même, et avec lui le jugement de ce qu'il est convenable de faire; et les deux êtres intéressés à la chose le jugent comme moi qui ne le suis pas; et c'est précisément parce que cette appréciation est fondée sur l'ordre éternel des choses, et non point sur ce qui est utile à tel ou tel être, que les actions qu'elle déclare bonnes sont bonnes en soi et absolument; et c'est parce qu'elles sont bonnes d'une bonté absolue, et non pas seulement pour vous et pour moi, qu'elles apparaissent comme obligatoires, et qu'elles sont des devoirs. Que si l'on me demande maintenant d'où je tire les jugements que je porte sur la bonté morale des actions, cet exemple répond à la question. Je les tire de la nature des choses, de l'ordre éternel que le Créateur a établi; et cet ordre, il suffit d'être raisonnable pour le concevoir et pour en déduire les actions convenables à faire par chacun dans toutes les situations de la vie. Avec ce principe, je mettrai moralement à la raison ces deux hommes qui voudraient chacun agrandir leur propriété aux dépens de celle de l'autre; au nom de ce qui est bon en soi, je porterai sur leurs prétentions rivales une décision qui aura l'approbation de tout être doué de la raison, et à laquelle ils ne pourront refuser la leur. Ils trouveront sans doute cette décision contraire à leur intérêt, et ils auront raison, parce que l'intérêt est personnel, et qu'il y a loin de ce qui lui est bon à ce qui est bon en soi; peut-être même

la braveront-ils, et préféreront-ils ce qui leur convient à ce qui est convenable ; mais tout en la bravant ils en reconnaîtront, ils en respecteront la vérité absolue, et leur raison confessera qu'elle exprime véritablement ce qui est bien et ce qui devrait être fait.

Et d'où vient, messieurs, aux jugements qui dérivent de ce principe d'appréciation, ce consentement et ce respect de tous, et de ceux-là mêmes dont ils blessent les intérêts? D'une circonstance, messieurs : c'est que ce principe est impersonnel ; c'est qu'il juge les actions non dans leur rapport avec ce qui convient à vous ou à moi, mais avec ce qui est convenable en soi et dans la nature des choses. Or, cette nature des choses étant stable et perceptible à tout être raisonnable, les actions appréciées dans leur rapport avec ce type doivent l'être de la même manière par tous; et cette manière de les juger étant jugée bonne par tous, et la conduite conforme à ces jugements obligatoire pour tous, les règles qui en émanent peuvent être imposées comme des devoirs ; tandis que, si vous livrez cette appréciation des actions à l'intérêt personnel, il y a autant d'appréciations que d'individus, et chaque individu n'approuve que la sienne et trouve détestables toutes les autres. L'appréciation par la règle de l'intérêt est donc anarchique et ne peut être imposée sans despotisme. Si donc l'humanité échappe à l'alternative de l'anarchie et du despotisme, elle en est redevable à l'existence de ce mode d'appréciation, qui, se fondant sur une chose permanente et que tout le monde voit, conduit tous les êtres raisonnables à des jugements uniformes, et qui, étant jugée bonne en soit par tous, est acceptée et respectée comme telle par ceux-là mêmes dont elle blesse l'intérêt et qui la violent. Que ce soit un berger ou un roi qui

énonce cette maxime, qu'on ne doit pas voler, elle garde la même autorité ; qu'elle soit adressée au voleur ou au volé, l'un et l'autre en reconnaissent également la justice. Tous les hommes sont donc ralliés moralement par ce principe, et s'y reconnaissent légitimement soumis.

Je repousse donc complétement, messieurs, l'inculpation de despotisme et d'anarchie dirigée contre le principe de l'antipathie et de la sympathie par Bentham, et je le renvoie avec tout droit au principe de l'intérêt.

Maintenant, Bentham demande si ce principe n'est qu'un instinct aveugle, ou s'il se résout dans une règle qu'on puisse formuler, et d'où l'on puisse rationnellement déduire la qualification des actions? Les développements dans lesquels je viens d'entrer répondent nettement à cette question. Sans aucun doute les lois de l'ordre sont une chose perceptible à la raison, et, quand on agit en vue de ces lois, ce n'est pas instinctivement, mais avec intelligence qu'on agit. Je remarque seulement qu'il en est de ces lois comme de tout ce qui est du domaine de l'intelligence : les différents esprits les aperçoivent plus ou moins distinctement, et par conséquent s'en forment des idées plus ou moins nettes. Les hommes positifs, qui ne saisissent aucune nuance, n'admettent pas qu'il en existe, et, n'admettant pas qu'il en existe, ne s'en inquiètent en aucune chose. Aussi, que la nature humaine soit pleine de nuances, et que ce soient précisément ces nuances qui distinguent un individu d'un autre, peu leur importe : ce sont là des faits qui leur échappent, et leur philosophie n'en tient aucun compte. Et, toutefois, ces nuances existent; et, sinon pour eux, du moins pour ceux qui, comme vous, messieurs, sont en état de le comprendre, je suis obligé de faire remarquer ici que l'intelligence et, par suite, la

conscience humaine ne se développent pas chez tous les hommes au même degré, et qu'il y a, à cet égard, entre eux des différences infinies. Il en est chez qui la conception de l'ordre est si obscure qu'elle ressemble moins à une vue qu'à un sentiment, et que les appréciations et les déterminations qui en résultent paraissent plutôt les effets d'un instinct que la conséquence d'un jugement. C'est ce qui a conduit certains philosophes à considérer la conscience humaine comme un sens qui apprécie la bonté ou la méchanceté morale des actions, comme le goût et l'adorat apprécient la qualité des odeurs et des saveurs. Rien, en effet, ne ressemble plus aux jugements qui émanent du sentiment que ceux qui résultent d'une vue confuse de l'intelligence, et c'est à cet état que la vue des lois de l'ordre se trouve chez tous les hommes dont l'entendement n'est pas développé, c'est-à-dire chez le plus grand nombre. Les idées morales subissent en cela la loi commune de toutes les idées, car toutes commencent à exister en nous à cet état confus, et la plupart y restent. C'est même à cet état qu'elles ont le plus de pouvoir, car c'est alors qu'elles sont poétiques : un poëte n'a et ne présente les idées qu'à l'état confus ; s'il les traduisait à l'état clair, il deviendrait philosophe, et cesserait d'être un poëte : je l'ai mille fois répété. Mais cette vue confuse des lois de l'ordre peut s'éclaircir, et s'éclaircit en effet à des degrés infinis chez les individus qui reçoivent de l'éducation ou des événements une culture plus ou moins forte. Elle peut enfin se transformer chez quelques-uns en une conception parfaitement nette. Ainsi, entre l'état de lucidité dans lequel se trouve la conscience du plus grand nombre des hommes, et celui dans lequel se trouvait celle de Kant lorsqu'il écrivait son livre sur les principes du droit et

les règles de la morale, il y a une foule innombrable de nuances. On rencontre des hommes chez lesquels la vue de certaines parties de l'ordre est parfaitement précise, tandis que celle de toutes les autres est demeurée confuse, et cela parce que les circonstances particulières de leur vie les ont conduits à réfléchir sur certains points de la loi morale, tandis qu'ils n'ont jamais eu l'occasion de songer sérieusement aux autres. Chez ces hommes l'appréciation morale de certaines actions est donc parfaitement raisonnée, tandis qu'ils ne jugent des autres que par sentiment comme le reste des hommes. Ce fait suffit pour indiquer comment la vue de la loi morale peut se débrouiller inégalement dans les diverses intelligences, et s'éclaircir entièrement dans un petit nombre. Mais personne au monde n'en est privé, car elle existe chez ceux-là mêmes en qui l'idée de l'ordre est le plus confuse. C'est à une bonne éducation à développer la raison dans ce sens, c'est-à-dire à dépouiller pour elle les idées morales des nuages qui les enveloppent primitivement, et dont l'expérience de la vie ne suffit que bien rarement à les débarrasser, si la réflexion, rendue de bonne heure attentive à ses enseignements, n'est préparée à les recevoir.

Je réponds donc à Bentham, messieurs, que le principe moral n'est pas un instinct, mais un ensemble de vérités perceptibles à l'intelligence et dont tout homme a une vue plus ou moins claire; mais qu'alors même que cette vue reste confuse, elle n'en agit pas moins, comme l'atteste l'expérience universelle, et suffit, comme elle l'atteste encore, pour rendre responsables ceux qui l'ont. Seulement cette responsabilité en est affaiblie. Elle pèse plus entière sur ceux qui ont une vue plus claire de la règle.

Bentham demande encore que, si l'on s'obstine à admettre deux principes, on veuille bien faire la part de chacun, et dire pourquoi l'autorité de l'un ne va que jusque-là, et pourquoi plus loin commence celle de l'autre? il exige, en un mot, qu'on assigne les limites des deux autorités et qu'on rende raison de la manière dont on l'assigne.

Rien n'est plus simple que de répondre à cette difficulté; elle se résout d'elle-même. Lequel vaut-il mieux faire, ou ce qui convient, ou ce qui me convient? voilà la question, et je vous le demande, si je vous la posais cette question, messieurs, seriez-vous embarrassés pour répondre? Ne me diriez-vous pas tous, sans hésiter, qu'il vaut mieux faire ce qui convient, que ce qui me convient à moi? Cette réponse résout la question proposée par Bentham. Sans aucun doute, le bien, ou la convenance absolue, est une règle d'appréciation supérieure au bien relatif, ou à la convenance d'un individu. Toutes les fois donc qu'un conflit s'élève entre le bien personnel et le bien, le premier doit être sacrifié : ainsi le décide la raison humaine; et elle le décide ainsi, parce qu'elle sent que ces deux biens, l'un, l'étant absolument, est par lui-même obligatoire et sacré, tandis que l'autre ne possède aucunement par lui-même ce caractère, et ne peut le tenir, quand il l'a, que de sa conformité avec ce qui est absolument bon et convenable en soi. Le départ impérieusement exigé par Bentham est donc très-facile à faire, ou plutôt il n'y a pas de partage : le principe légitime est un, c'est le bien en soi; le principe du droit personnel agit en fait, mais il n'est ni légitime ni illégitime en droit; seulement les choses qu'il prescrit se trouvent tour à tour marquées de l'un ou de l'autre de ces caractères, selon qu'elles

sont ou ne sont pas conformes à la règle du bien absolu. Voilà la pure vérité, la vérité comme elle est. Et je répète ici ce que je vous ai déjà dit plusieurs fois : je ne fais point la guerre au mobile de l'intérêt personnel, je ne lui en veux pas ; par cela qu'il a été mis en nous, il est bon. Mais les tendances instinctives de notre nature sont bonnes aussi ; ce qui n'empêche pas que l'intérêt personnel, qui en est la traduction intelligente et raisonnée, ne soit un meilleur principe de conduite. Pourquoi donc la vue du bien absolu n'aurait-elle pas sur l'intérêt personnel la même supériorité, et qui peut nier, en fait, qu'elle ne la possède ? L'instinct, l'égoïsme et la moralité sont les trois états par lesquels la personne humaine s'élève de la condition de la bête à celle de l'ange ; en retrancher un, c'est méconnaître ou de quelle bassesse elle part, ou à quelle hauteur elle peut arriver ; c'est mutiler, par une extrémité ou par une autre, le fait de son développement. En effet, ces trois états ne sont que les trois phases d'un développement qui est un. De même que l'intérêt n'est que l'instinct compris, peut-être peut-on dire, d'un point de vue élevé, que la moralité n'est à son tour que l'égoïsme compris ; car si notre nature n'est jamais plus heureuse que dans le sentiment de sa coordination et de sa participation à l'ordre universel, n'est-ce pas un indice certain, qu'élément du tout, sa véritable vocation, et le but secret et suprême auquel aspirent ses tendances sans le savoir et son égoïsme sans le comprendre, c'est de s'unir au tout sans s'y perdre, c'est-à-dire de concourir avec intelligence, pour sa part et dans sa mesure, à la fin du tout ? Quoi qu'il en soit, le départ exigé par Bentham est facile à faire : s'il y a conflit, on sait ce qui doit légitimement l'emporter ; et, pour une vue éle-

vée il y a rarement conflit, et, dans la vérité des choses, jamais.

Bentham demande encore qu'on examine si le principe qu'on s'imagine exister en nous à côté du principe de l'utilité a réellement quelque prise sur la nature humaine, et peut exercer une réelle influence sur ses déterminations. Ceci, messieurs, est une affaire d'observation. La vue qu'une action est conforme ou contraire à l'ordre, bonne ou mauvaise en soi, exerce-t-elle ou n'exerce-t-elle pas, sur celui qui l'a, une influence? voilà toute la question, et c'est à l'expérience à la résoudre. Il est certain que, pour un homme continuellement préoccupé de ses intérêts, et déterminé par les habitudes de son éducation ou de sa profession à considérer toutes ses actions dans leur rapport avec ce but, cette influence du motif moral sera moins visible, et que plusieurs même pourront être tentés de la nier : chez eux, en effet, le motif égoïste domine et éclipse l'action du motif moral. Mais, indépendamment des hommes chez lesquels, au contraire, c'est le motif moral qui gouverne habituellement, je dis qu'en ceux-là mêmes qui sont le plus habituellement déterminés par le motif intéressé, le motif moral existe, et, dans beaucoup de cas, tempère et quelquefois même surmonte entièrement l'action de l'égoïsme. Il faudrait, en effet, avoir observé bien superficiellement les hommes et les connaître bien mal, pour ignorer combien les vies mêmes qui semblent le plus exclusivement dévouées aux poursuites de l'intérêt renferment de concessions partielles, de sacrifices secrets, à la considération de ce qui est bien. Si l'on avait l'histoire intérieure d'un individu pris au hasard dans cette classe d'industriels et de négociants dont on dit tant de mal, on serait confondu

des actes de probité et de déterminations généreuses et généreusement prises qu'elle contient; et je dis *généreusement prises* à dessein, car je ne confonds pas avec les actes désintéressés ceux qui n'en ont que l'apparence, et qui ne sont que des sacrifices calculés à l'opinion publique et à l'intérêt de la réputation. Et d'où viendrait cette opinion publique elle-même, et la nécessité de la respecter, si l'égoïsme régnait seul au fond de la nature humaine? Mais ceux-là ne la connaissent pas et ne l'ont jamais étudiée avec quelque profondeur, qui peuvent admettre qu'il y ait un seul homme au monde dansles cours, les boutiques ou les bagnes, sur qui l'idée de l'ordre, la considération de ce qui est juste et bon, n'a jamais, et dans aucun cas, exercé quelque influence. Cela n'est pas, parce que cela ne peut pas être; et cela ne peut pas être, parce que la nature humaine est uniforme, que tous ses éléments se retrouvent dans tout individu, et que, quelque atrophiés que quelques-uns puissent y être, il n'en est aucun néanmoins qui ne conserve toujours quelque action dans la vie psychologique.

Que si on veut pousser plus avant encore, et qu'on demande à quel titre la vue qu'une action est conforme ou contraire à l'ordre peut agir sur notre nature, je demanderai, à mon tour, à quel titre peut agir sur elle la vue qu'une action aura des suites avantageuses? Toute réponse à cette dernière question, de quelque phraséologie qu'on l'enveloppe, se résoudra toujours en celle-ci: c'est que la nature humaine est ainsi faite. C'est, en effet, parce que j'aime le plaisir que je suis porté à faire ce qui doit m'en donner: et si j'aime le plaisir, c'est que je suis ainsi fait; c'est, de même, parce que naturellement je respecte l'ordre, que je suis porté à faire ce qui lui est conforme; et si je respecte l'ordre, c'est que je

suis ainsi fait. Il y a entre ma raison et l'ordre la même affinité qu'entre ma sensibilité et le plaisir ; et ces deux affinités sont l'une et l'autre, et l'une comme l'autre, deux faits qu'on peut commenter, mais dont on ne peut rendre raison, parce qu'ils sont des faits derniers qui ne se résolvent point dans des faits supérieurs. Ainsi le titre de l'ordre, pour agir sur ma raison, est aussi inexplicable que celui du plaisir pour agir sur ma sensibilité. Que si l'on prétend maintenant que la sensibilité peut bien agir sur la volonté, mais non pas la raison, comme l'ont dit une foule de philosophes, je réponds que cela est faux en fait, et que, si cela était vrai, l'égoïsme, qui est un calcul de la raison, n'agirait donc pas sur la volonté, pas plus que le motif moral. Or, l'égoïsme agit si bien sur la volonté, qu'il triomphe habituellement de la passion présente, qui est une pure impulsion de la sensibilité. Enfin, si on objecte que l'égoïsme a pour appui auprès de la volonté le désir général du bonheur qui est un fait sensible, je répondrai que la vue de l'ordre a également pour appui auprès de la volonté l'amour de l'ordre et du beau, qui est également un fait sensible. De quelque manière qu'on s'y prenne, il est donc impossible d'ébranler, par aucun raisonnement qui ait l'apparence du sens commun, cette vérité, qui, d'ailleurs, est un fait, que le motif moral, la vue de ce qui est bien, a prise sur la volonté. L'objection de Bentham n'a donc aucune force.

Enfin, Bentham dit que l'intérêt, étant un motif extérieur, peut être érigé en loi, tandis que tout autre motif, étant nécessairement intérieur, ne saurait revêtir ce caractère. La profonde ignorance psychologique de Bentham éclate ici dans tout son jour, car c'est le contraire de ce qu'il avance qui est la vérité. En effet, l'intérêt est

un motif personnel, l'ordre un motif impersonnel ; or, de deux motifs, l'un personnel, l'autre impersonnel, lequel mérite d'être appelé intérieur, lequel extérieur? Lequel est de nature à porter le caractère de la loi, lequel ne l'est pas? A quoi cédé-je, quand je cède à mon intérêt? à moi ; à quoi, quand j'obéis à l'ordre? à quelque chose qui n'est pas moi et qui m'est supérieur, et qui l'est au même titre et de la même manière à tous les individus de l'espèce. Cela posé, de quel côté, je le demande, se trouvent et le caractère d'extériorité et tous ceux qui constituent la loi? En vérité, Bentham joue de malheur ; ses objections révéleraient, s'il en était besoin, les vices de son système, car elles ne s'appliquent qu'à lui. Quant au système moral, elles ne le regardent pas, parce qu'elles ne l'atteignent pas.

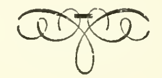
J'arrive, messieurs, à la dernière que j'ai signalée. Bentham prétend qu'en admettant le principe moral on serait obligé, en législation, de proportionner la peine à la désapprobation dont les actions sont frappées, ce qui n'est jamais tombé dans l'esprit d'aucun législateur. A quoi je réponds que la conséquence ne découle pas du tout du principe. De ce que je désapprouve à un plus haut dégré telle action que telle autre, de ce que je la juge, si je puis parler ainsi, contraire à l'ordre d'une plus grande quantité, que s'ensuit-il? une seule chose, messieurs, c'est qu'en supposant la même intentionalité dans les agents, l'auteur de la première est plus coupable, et, par conséquent, plus digne de punition que celui de la seconde. Mais, de ce que l'un est digne d'une plus grande punition, l'autre d'une moindre, il n'en résulte nullement que la société doive infliger ces punitions; car ce n'est pas du tout la mission de la société de punir les actes coupables et de récompenser les

actes vertueux : cela regarde Dieu et la conscience; et en attendant Dieu, la conscience exerce fort bien cette justice distributive : car c'est en nous et par nous que nos actions sont véritablement punies et véritablement récompensées; à côté des joies et des tourments de la conscience, les punitions et les récompenses extérieures sont bien peu de chose. Ce n'est point du tout pour exercer cette justice distributive que, dans certains cas, bien peu nombreux comparativement, la société punit; c'est d'après un tout autre principe et dans une tout autre vue, le principe de sa conservation et la vue de son utilité. Et voilà pourquoi elle ne punit que quelques crimes, ceux qui la menacent, et laisse à Dieu tous les autres; et voilà pourquoi encore elle récompense si rarement. Le principe de toute législation pénale est donc l'intérêt de la société, et de là vient qu'on n'y trouve et qu'on ne doit y trouver, ni la punition de toutes les violations de l'ordre moral, ni une punition exactement proportionnée à la valeur morale de celles de ces violations qu'elle atteint. Et, toutefois, le principe moral n'est pas entièrement étranger à la rédaction des codes pénaux, quoiqu'il n'en soit pas le principe; ainsi que je l'ai déjà dit, l'utilité seule ne suffirait à l'explication d'aucune législation pénale un peu raisonnable. La société, en effet, avant d'appliquer à un acte une peine proportionnée à l'intérêt qu'elle a d'en empêcher la récidive, se fait une question qu'on ne saurait se faire dans le système de Bentham : elle se demande si elle a le droit moral de punir; si, en frappant dans son intérêt, elle ne fera pas une injustice; en d'autres termes, elle examine si l'individu est réellement coupable, et s'il l'est au point qu'il ne soit pas moralement inique de lui appliquer telle punition. Ce n'est que

lorsque la société est rassurée sur ce problème de justice et d'équité, qu'elle ose obéir à son intérêt et frapper ; elle ne veut rien faire que la justice distributive n'autorise; mais ce n'est pas dans la vue de l'exercer, mais dans celle de pourvoir à sa propre conservation, qu'elle intervient et agit. Ainsi, les deux principes, celui de la morale et celui de l'utilité, concourent dans la législation pénale, mais très-inégalement : car le premier ne paraît que pour restreindre ce que l'autre fonde à lui seul. Encore une fois, voilà ce qu'il faut savoir pour s'expliquer les lois pénales; autrement on n'y comprend rien. Que Bentham nous explique par le seul principe de l'utilité pourquoi, lorsqu'un homme qui a commis l'action la plus nuisible à la société est jugé l'avoir faite sans connaissance de cause, le Code pénal ne le frappe pas ; jamais il n'y réussira que par des sophismes; car la raison, c'est que l'agent est innocent, et le mot même d'innocence n'a point de sens dans le système de l'utilité. Je pourrais choisir des exemples bien plus frappants encore. Résumons-nous donc et disons : Sans aucun doute le principe moral n'engendre pas la législation pénale, et par conséquent ne peut pas l'expliquer; mais, de ce qu'il n'engendre pas la législation pénale, s'ensuit-il qu'il n'existe et n'agisse pas en nous? en aucune manière; il s'ensuit seulement que la législation pénale émane d'un autre principe que je ne nie pas, et qui est l'utilité; et quoiqu'elle n'émane pas du principe moral, toute législation pénale cependant démontre l'existence en nous de ce principe, car il n'en est pas une dans laquelle il n'intervienne. Aussi, cette fois encore, l'objection de Bentham est si maladroite, qu'elle établit ce qu'elle avait pour objet de détruire.

Voilà ce que j'avais à dire, messieurs, sur les faibles

arguments opposés par Bentham à l'existence en nous d'un principe distinct de l'utilité. Vous trouverez peut-être qu'ils ne méritaient pas une aussi longue réponse; et, certes, elle aurait été beaucoup plus courte, si j'avais eu affaire à un système moins célèbre, et, à quelques égards, moins digne de l'être.



QUINZIÈME LEÇON.

SYSTÈME ÉGOÏSTE. — RÉSUMÉ.

Messieurs,

Pour vous faire connaître la solution égoïste du problème moral, j'ai choisi parmi les systèmes de la philosophie moderne qui l'ont adoptée et proclamée, les deux plus célèbres, celui de Hobbes et celui de Bentham, et je vous les ai exposés. Comme ces deux systèmes et les observations qu'ils m'ont suggérées suffisent, et au delà, pour vous donner une vue nette et de la nature et du vice de cette solution, je m'en tiendrai à ces deux exemples et n'en produirai pas d'autres. Et, toutefois, messieurs, vous n'avez guère vu dans Bentham et dans Hobbes qu'une forme du système égoïste, et il en a revêtu d'autres sous lesquelles vous auriez peut-être quelque peine à le reconnaître; j'éprouve donc un certain regret d'être obligé, par le plan de ce cours, qui est encore plus dogmatique qu'historique, de borner là mes expositions. C'est pour adoucir ce regret et combler autant que possible cette lacune, que j'ai résolu de consacrer encore à l'égoïsme la leçon d'aujourd'hui. Elle aura un double objet, messieurs : le premier, de déterminer d'une manière précise le caractère constitutif de toute doctrine égoïste; le second, de rechercher et

de fixer toutes les formes distinctes qu'il est donné à cette doctrine de revêtir. Quoique le sujet soit vaste, je tâcherai, par la précision des développements, de le renfermer dans les bornes d'une courte leçon.

Tout système égoïste a cela de propre, messieurs, que sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, il en méconnaît, il en supprime deux. Ces deux modes de détermination qu'il retranche dans l'homme, sont le mode passionné et le mode moral. Si une doctrine morale reconnaissait que, dans certains cas, nous recherchons la vérité, nous poursuivons le pouvoir, nous aidons nos semblables, par simple amour de la vérité, du pouvoir et de nos semblables, sans aucun retour sur nous-mêmes, sans aucune vue du rapport qu'il y a entre ces trois actes et notre propre bien, par cela seul, cette doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait que la recherche de notre bien fût le mobile universel de nos déterminations. Si une autre doctrine avouait que, dans certaines circonstances, la vue de ce qui est bon en soi agit sur nous immédiatement, et nous détermine à faire telle ou telle chose, abstraction faite de ce qui nous est bon, et même aux dépens de ce qui nous est bon, par cela seul encore cette autre doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait également, quoique d'une autre manière, la maxime fondamentale de l'égoïsme. Le caractère psychologique de l'égoïsme est donc de nier le mode passionné et le mode moral de détermination; il n'existe qu'à la condition d'avoir fait subir à la nature humaine cette double mutilation.

Ces deux modes de nos déterminations retranchés, l'observation de la nature humaine n'en fournit plus qu'un, celui que j'ai appelé le mode égoïste. Or, comme

il n'est pas donné à la philosophie d'inventer ce qui n'est pas, tout philosophe qui a méconnu les deux autres est, par cela même, condamné à ériger celui-là en mode universel et unique des déterminations humaines, car il n'en existe pas un quatrième. Mais, en vue de quoi nous déterminons-nous, quand notre détermination est égoïste? En vue de notre bien personnel; la recherche de notre bien personnel, reconnue et proclamée comme mobile unique et seule fin des actions humaines, tel est donc le caractère dogmatique de tout système égoïste.

Mais ce mot *bien personnel* représente dans la nature humaine un fait complexe et composé d'éléments divers. On conçoit donc la possibilité que, parmi les philosophes qui ont reconnu le bien personnel comme la seule fin et le seul mobile de nos actions, quelques-uns aient vu et quelques autres n'aient pas vu tous ces éléments, et que les éléments saisis par ces derniers n'aient pas été toujours les mêmes. On conçoit donc que le même système n'ait pas eu la même valeur dans l'esprit de tous ceux qui l'ont adopté, et que des analyses plus ou moins inexactes, et diversement inexactes du fait fondamental, aient donné à la doctrine égoïste des formes différentes. Ce sont ces formes, dont le nombre et la nature doivent être fixés; et c'est là, messieurs, ce que je vais essayer de faire.

La méthode pour y parvenir est simple et sûre : la philosophie peut omettre, mais non créer; elle peut ne pas tout voir, mais non inventer. Si donc les philosophies égoïstes ont été diverses, c'est uniquement qu'elles ont plus ou moins trouvé dans le fait commun que toutes érigent en mode unique des déterminations humaines. Pour découvrir toutes les diversités dont le système égoïste est susceptible, il suffit donc d'examiner de com-

bien de manières différentes ce fait a pu être mutilé, et pour cela il faut en démêler tous les éléments. Reprenons donc, messieurs, l'analyse de ce fait; comptons-en les éléments; par ce chemin nous arriverons infailliblement au but.

Notre nature, messieurs, je vous l'ai dit, est organisée pour certaines fins; elle exprime qu'elle est faite pour ces fins par diverses tendances qui instinctivement y aspirent. D'abord elle ne se comprend pas, et ne voit que ces fins vers lesquelles elle se sent entraînée; mais dès que la raison est venue, la vérité se découvre; la raison comprend que ces fins ne sont pas notre bien, mais les moyens de le produire, et que notre bien est dans la satisfaction des tendances de notre nature, notre plus grand bien dans la plus grande satisfaction de ces tendances. Ainsi, pour prendre un exemple grossier, l'appétit de la faim nous pousse instinctivement vers certains aliments, et d'abord nous prenons ces aliments pour la fin dernière de cet appétit; mais, quand nous sommes raisonnables, nous comprenons que la fin dernière à laquelle cet appétit aspire, c'est d'être rassasié, et que les aliments ne sont que les moyens de produire ce résultat. Nous plaçons donc notre bien, sous ce rapport, dans la satisfaction de l'appétit, et nous cessons de le mettre dans les objets propres à le satisfaire. Ce qui nous apparaît pour la faim nous apparaît pour toutes les autres tendances de notre nature; et c'est ainsi que nous nous élevons à cette idée, que notre bien est la satisfaction de notre nature, notre plus grand bien la plus grande satisfaction de ses tendances.

Mais, notre nature étant sensible, aucune de ses tendances ne peut être satisfaite, sans qu'il en résulte pour elle une sensation agréable. Cette sensation agréable

est parfaitement distincte de la satisfaction elle-même. Ainsi, quand j'ai faim et que je mange, j'éprouve une sensation agréable; mais pourquoi? parce que mon appétit est satisfait; ainsi le plaisir est l'effet de la satisfaction de l'appétit, mais n'est pas cette satisfaction; si on supprimait le plaisir, la satisfaction de l'appétit n'en existerait pas moins, le bien de notre nature n'en serait pas moins produit. Le plaisir est donc l'effet sensible du bien, mais n'est pas le bien; les deux idées sont distinctes, comme le sont les deux phénomènes.

Malheureusement les deux phénomènes sont inséparables, ce qui fait que les deux idées le deviennent; malheureusement encore, des deux faits, l'un est très-apparent, parce qu'il est sensible, savoir le plaisir; l'autre l'est moins, parce qu'il est enveloppé dans le fait sensible, savoir le bien. L'esprit humain confond donc aisément ces deux faits en un seul, et, dans cette confusion, c'est le moins apparent qui est absorbé dans le plus visible; de là, la confusion possible des deux idées du bonheur et du bien, et l'identification de ces deux idées en une seule, celle du bonheur.

Je viens de vous donner le secret, messieurs, de quelques-unes des mutilations que l'idée du bien personnel peut subir, et de quelques-unes des diversités que les systèmes égoïstes peuvent présenter. Notre analyse a mis en lumière trois faits distincts : 1° la satisfaction de notre nature, qui est le bien; 2° le plaisir qui accompagne cette satisfaction, qui est le bonheur; 3° les objets propres à produire cette satisfaction et le plaisir qui en résulte, qui sont l'utile. Pour être vrai, un système égoïste doit ne méconnaître aucun de ces trois faits, ne changer la nature, ne modifier la fonction, n'altérer l'importance d'aucun. Que de manières possibles de ne

point remplir toutes ces conditions, et, par conséquent, de défigurer la doctrine égoïste! Je n'indiquerai que les plus importantes et les plus communes.

La plus fréquente de toutes est de confondre le premier élément, l'élément fondamental, avec le second qui est accessoire, et de définir le bien, *le plaisir*. Cette forme de la doctrine égoïste peut s'appeler la forme sensualiste. C'est l'égoïsme moins son élément constitutif ; c'est l'effet du bien personnel pris pour ce bien lui-même ; c'est une énorme mais naturelle mutilation du fait fondamental. L'écueil pratique de cette doctrine n'est pas seulement l'amollissement qui résulte de la substitution, dans le but, de l'élément sensuel à l'élément positif, c'est encore les méprises dans lesquelles cette substitution entraîne, et qui égarent sans cesse l'individu dans la recherche de son bien. Rien n'est moins rare que de voir la recherche du plaisir conduire aux résultats les plus fâcheux pour l'égoïsme, et, malgré l'étroite dépendance du plaisir et du bien, il est aisé d'en apercevoir la raison.

Le plaisir est un fait si visible, qu'il n'a échappé à aucun philosophe égoïste; mais il en est quelques-uns qui ont eu le bon sens de comprendre qu'il n'est pas le bien, ou, du moins, qu'il n'en est qu'un élément accessoire, et qui ont posé pour but à l'égoïsme le véritable bien, c'est-à-dire la satisfaction des différents besoins et des différentes facultés de notre nature. De là, messieurs, une forme plus austère et plus vraie de cette doctrine, qu'on pourrait appeler sa forme rationnelle ou *positive*. Plus d'une fois l'égoïsme, ainsi compris, s'est élevé jusqu'à formuler le bien de l'individu en ces termes : *ce qui convient à sa nature ;* rédaction qui conduit l'égoïsme sur la frontière de la

moralité, et qui est plus propre qu'aucune autre à le rendre très-intelligent, et, par conséquent, très-peu dangereux dans la pratique. Mais, sous toutes les rédactions, cette forme de l'égoïsme, par cela seul qu'elle est plus vraie, a produit une théorie plus élevée, et une pratique plus éclairée et plus pure. Son écueil est d'engendrer chez les individus peu intelligents toutes les misères de la prudence poussée à l'excès, toutes les petitesses d'un calcul étroit de l'intérêt, peu de libéralité dans les idées, de la sécheresse et peu d'abandon dans la conduite.

Je ne connais point, messieurs, de philosophes égoïstes qui aient commis la méprise de prendre les moyens du bonheur ou du bien pour le bonheur ou le bien lui-même, et qui aient érigé cette méprise en système; mais elle est très-commune chez le commun des hommes, et mérite d'être comptée au nombre des formes de l'égoïsme. C'est l'illusion de cette foule d'hommes qui prennent leur argent, leurs terres, leurs maisons, leurs tableaux, pour le but même qu'ils poursuivaient en les acquérant, et qui, au lieu de se servir de toutes ces choses, s'occupent seulement de les conserver. Cette méprise est une véritable folie, et il serait inutile d'en signaler les conséquences pratiques; personne ne les ignore.

Telles sont les trois formes principales que l'égoïsme peut puiser dans une vue plus ou moins complète, et dans une intelligence plus ou moins infidèle, des trois faits que je vous ai signalés. Chacune de ces trois formes est susceptible elle-même de beaucoup de nuances que j'omets, selon que le fait dominant est diversement compris, et que les autres interviennent plus ou moins dans le système.

Mais, ce n'est pas là la seule source des diversités de l'égoïsme; il en est une autre non moins féconde que je vais vous révéler.

Notre bien, messieurs, se compose de beaucoup de biens particuliers, et il en est de même de notre plaisir; en effet, la satisfaction de notre nature se résout dans la satisfaction de ses différents besoins, de ses diverses facultés, de ses nombreuses tendances, et à chacune de ces satisfactions correspond un plaisir particulier. Or, messieurs, dans la détermination des éléments du bien ou du bonheur, un philosophe peut se laisser préoccuper par une certaine classe de ces biens et de ces plaisirs, et méconnaître, ou, tout au moins, négliger les autres; il peut même aller plus loin, et non pas seulement méconnaître ou négliger quelques-uns des éléments du bien et du bonheur, mais systématiquement les condamner dans l'intérêt de notre plus grand bien et de notre plus grand bonheur, et ne présenter comme devant être recherchés que les autres. Vous voyez tout de suite, messieurs, à combien de mutilations différentes du bien ou du bonheur, et, par conséquent, à combien de variétés différentes et nouvelles de l'égoïsme, cette double possibilité peut conduire; je me bornerai à vous en signaler quelques-unes.

Et d'abord, messieurs, les tendances de notre nature se divisent en deux grandes classes : celles qui ne peuvent être satisfaites que par le bien d'autrui et que pour cela on a pris l'habitude d'appeler *sociables* ou *bienveillantes*, et celles dont la satisfaction n'est pas soumise à cette condition, et que, pour cela, on appelle ordinairement *personnelles* ou *égoïstes;* l'amitié, l'amour et toutes les tendances comprises dans la sympathie sont de la

première espèce; la curiosité, le désir du pouvoir, e tune foule d'autres, sont de la seconde. Je n'ai pas besoin de vous faire observer qu'au fond les tendances de la première classe ne sont pas plus désintéressées que celles de la seconde, ni celles de la seconde plus intéressées que celles de la première; ces épithètes n'ont pas de sens, appliquées à des tendances; elles ne conviennent qu'à l'égoïsme et au motif moral; toutes ces tendances aspirent également à être satisfaites; seulement le bien d'autrui est dans un cas et n'est pas dans l'autre le moyen de cette satisfaction.

Or, messieurs, ces deux classes de tendances ont donné naissance à une notable variété dans les doctrines égoïstes. Quelques philosophes, en effet, soit pour avoir cru que la satisfaction des tendances bienveillantes est un élément beaucoup plus important de notre bien ou de notre bonheur que celle des autres, soit pour avoir voulu laver l'égoïsme du reproche de personnalité et d'insociabilité qu'on lui fait, ont vu surtout notre bonheur ou notre bien dans la satisfaction de ces tendances, et ont érigé cette préférence en axiome; de là, toute cette classe de systèmes égoïstes qui, sous une forme ou sous une autre, font consister le bonheur dans le développement et la satisfaction des penchants bienveillants de notre nature. La tendance pratique de ces systèmes se rapproche beaucoup de celle des systèmes moraux, ce qui a fait qu'on les a souvent rangés dans cette dernière classe; mais c'est une illusion quela moindre réflexion suffit pour dissiper. En effet, le but proposé à l'homme par ces systèmes est toujours son propre plaisir ou son propre bien; le plaisir ou le bien des autres n'est qu'un moyen pour cette fin; de plus, le système moral est loin de proposer pour loi à l'homme le

bien des autres; il ne pose comme but ni le bien des autres ni le bien personnel, mais ce qui est bien en soi, c'est-à-dire conforme à l'ordre et à la nature des choses, but supérieur, qui n'impose ni n'exclut comme tels, ni le bien personnel, ni le bien d'autrui, mais qui les embrasse l'un et l'autre dans la mesure de leur conformité à l'ordre, et non au delà. Aussi reste-t-il, entre la pratique à laquelle conduit le système moral et celle qu'engendre cette classe de systèmes égoïstes, des différences notables, et que la philanthropie de nos jours fait en partie ressortir : je veux parler surtout d'une certaine sécheresse dans la bienfaisance, et d'une certaine imprudence dans les bienfaits, qui accusent en même temps l'égoïsme du motif et l'aveuglement de la règle. La bienfaisance passionnée échappe du moins au premier de ces défauts; mais celle-là seule échappe à tous les deux, qui puise son inspiration et sa règle dans l'amour de l'ordre.

A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière : c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que, de toutes les émotions agréables, celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher, avant tout, cette émotion, et, pour l'obtenir, de sacrifier, s'il le fallait, toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois, dans des siècles d'égoïsme, qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de vengeurs de la moralité; et cependant, messieurs, vous voyez que, dans ce système, le plaisir reste la fin, et que la vertu n'y est qu'un moyen; en sorte qu'il est aussi par-

faitement égoïste que celui de Hobbes ou d'Épicure. Mais il est infiniment plus absurde : car la vertu, transformée en moyen de plaisir, cesse d'être la vertu et n'en donne plus le plaisir; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. J'en dis autant de la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie : cette autre forme de l'égoïsme implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée; les partisans de celle-là sont les Épicuriens de la vertu, ceux de celle-ci en sont les Benthamistes.

A ces deux doctrines qui font de la vertu un moyen de plaisir, il faut en ajouter une troisième : c'est celle qui voit surtout dans la vertu ce qu'elle a de délicat, de noble et de beau; dans l'égoïsme, ce qu'il a de vulgaire, de grossier et de laid, et qui préfère l'une à l'autre par un motif esthétique. Cette doctrine peut appartenir également ou à la classe de celles qui nous occupent, ou à celles des doctrines qui, en cherchant le principe de la morale dans une conception désintéressée de la raison, se méprennent, et ne rencontrent pas le véritable. Elle appartient à cette dernière classe de doctrines quand elle envisage surtout la beauté de la vertu, et à la classe des doctrines égoïstes quand elle a principalement en vue le plaisir esthétique que la vertu donne, et qu'elle conseille la vertu comme moyen de l'obtenir. Ce dernier système, qui implique le même cercle vicieux que les précédents, peut être considéré comme le plus haut raffinement de l'égoïsme; il est, à leur insu peut-être, celui d'une foule de personnes bien élevées et bien nées, qui se conduisent avec toutes les délicatesses du désintéressement, non par élévation d'âme,

mais par susceptibilité de goût, et qui répugnent à l'égoïsme comme aux mauvaises odeurs, uniquement parce qu'il affecte désagréablement leurs sens : égoïstes dans cette répugnance même que l'égoïsme leur inspire, et que le vice peut séduire en se couvrant de fleurs et de parfums.

Tels sont, messieurs, quelques-uns des systèmes égoïstes engendrés par la préférence accordée, dans le calcul du bonheur, aux plaisirs qui impliquent le bien d'autrui sur ceux qui ne l'impliquent pas et que, pour cela, on a appelés plus particulièrement *personnels*. En face de ces systèmes s'élèvent ceux dans lesquels semble dominer la préférence contraire. Je dis *semble*, car cette préférence n'a pu être que bien rarement formulée. Le principal obstacle au système égoïste se rencontrant dans les croyances morales de l'humanité qui le repoussent, les tentatives pour le réconcilier avec ces croyances ont dû être nombreuses ; et de là cette foule de doctrines qui ont essayé d'opérer cette réconciliation en présentant la recherche du plaisir sous ses aspects les plus beaux et les plus sociables. Mais, aucune raison semblable n'existant pour mutiler le bien ou le plaisir dans le sens opposé, tout se réunissant, au contraire, pour diriger l'attention des philosophes égoïstes sur les éléments sociables du bonheur ou du bien, cette dernière mutilation a dû être rare, et plus rarement encore avouée. Aussi, messieurs, les systèmes que je vous signale en ce moment n'ont pas pour caractère une supériorité systématiquement reconnue aux éléments purement personnels de l'égoïsme, mais une préférence implicitement accordée à ces éléments; et ceci suffit pour les distinguer profondément des systèmes égoïstes qui professent cette préférence ouvertement et systémati-

quement. Le système de Hobbes est un exemple de cette forme la plus grossière de l'égoïsme, où il se montre à nu, hardiment, et par ses côtés les plus évidemment et les plus franchement personnels; celui de Lamettrie en est un autre plus frappant encore; et l'on peut dire que, dans celui-ci, la mutilation est avouée, tant les éléments les plus égoïstes de l'égoïsme y sont continuellement et exclusivement considérés comme composant à eux seuls le bonheur. L'égoïsme, sous cette forme, messieurs, n'est pas dangereux, parce qu'il est sans masque et se montre par ses laideurs; c'est même pour avoir bien voulu prendre cette forme, qu'il a perdu philosophiquement sa cause, comme je vous l'ai dit. Mais la pratique de cet égoïsme n'en est pas moins commune; aucun autre n'est plus hostile à la société, et c'est principalement contre celui-là que les sociétés ont été faites.

Telles sont, messieurs, les principales variétés de la doctrine égoïste. Vous voyez que, tout étroite que soit cette doctrine, rien n'est plus rare que de la rencontrer complète dans la philosophie et dans la société. On a mutilé de mille façons cette mutilation de la nature humaine, et cela, parce que ce fragment du fait de nos déterminations était encore complexe. Vous avez vu, en effet, que c'est à des analyses diversement incomplètes du phénomène de l'égoïsme, qu'étaient dues et que devaient être rapportées toutes les formes diverses de la doctrine égoïste. Le phénomène de l'égoïsme présente effectivement une double complexité : le bien, le plaisir qui en est la suite, et l'utile qui en est le moyen, constituent la première; les différentes espèces de biens, ou les différentes espèces de plaisirs qui en découlent, constituent la seconde. Cherchez maintenant toutes les

vues incomplètes du phénomène auxquelles peuvent donner lieu ces deux complexités, et vous trouverez en regard de chacune une forme de la doctrine de l'égoïsme qui la représente. Tel est le résultat, messieurs, auquel je tenais à vous conduire, et qui a été le but de cette leçon.

Mais il serait encore imparfait, si j'omettais de vous rappeler ici deux tentatives qui ont été faites pour tirer de l'égoïsme la règle de l'intérêt général : tentatives qui ont produit deux nouvelles variétés de cette doctrine, qui doivent être ajoutées à celles qui sont immédiatement sorties de l'analyse du fait fondamental, et qui épuisent toutes les formes sous lesquelles elle a pu se produire.

Ces deux nouvelles variétés de l'égoïsme ont la prétention commune de substituer légitimement l'intérêt général à l'intérêt personnel, comme règle de la conduite égoïste; elles diffèrent en ce que l'une cherche à prouver la légitimité de cette substitution par les phénomènes de la sympathie, et l'autre par la nécessité de respecter et de servir l'intérêt des autres, pour qu'à leur tour ils respectent et servent le vôtre.

J'ai expliqué suffisamment, en réfutant Bentham, et la nature et la vanité de ces deux tentatives, pour être autorisé à ne pas y revenir dans cette leçon; je me bornerai donc à dire que le système égoïste s'est très-souvent produit sous le manteau de l'utilité générale, et que c'est ainsi, peut-être, qu'il a fait le plus de conquêtes. Aussi bien, serait-ce peut-être de toutes ses formes celle qui conduirait à la pratique la moins éloignée de la pratique morale, s'il était possible que l'égoïste demeurât fidèle à la règle qu'elle pose. Mais c'est ce qui n'est pas; car le bien général ne devant être

fait, selon l'égoïsme, que parce qu'il est le moyen du bien individuel, tout individu a dans chaque cas le droit de contrôler la règle par la considération de son propre bien, ce qui l'autorise à chaque instant à la violer. On ne voit donc pas que, dans la pratique, l'égoïsme, sous cette forme, offre plus de garanties que sous sa forme propre. Elle a toutefois ce bon effet, qu'en signalant les différents rapports qui lient notre intérêt à celui de nos semblables, elle nous induit à tenir plus de compte de ce dernier et à le respecter davantage.

J'en ai fini, messieurs, avec le système égoïste et ses différentes formes ; il ne me reste plus qu'à vous faire remarquer une chose, c'est qu'aucune de ces formes n'altère son caractère, et ne le dépouille de son vice fondamental. Que l'individu poursuive la satisfaction des tendances de sa nature, ou le plaisir qui l'accompagne, ou les différents objets qui la produisent ; qu'il préfère la satisfaction de telles tendances à celle de telles autres et telle classe de plaisirs à telle autre classe dans le plus grand intérêt de son bien ou de son bonheur ; qu'il prenne enfin, pour atteindre ce but, le détour de l'intérêt général, ou qu'il y marche directement, peu importe : ce qui le décide à agir, c'est toujours la vue raisonnée de ce qu'il regarde comme son bien à lui. Ainsi, le motif reste toujours personnel et réfléchi, c'est-à-dire intéressé ; il demeure donc toujours profondément distinct et du motif passionné, qui est personnel sans être réfléchi, c'est-à-dire qui n'est ni intéressé, ni désintéressé, et du motif moral, qui est réfléchi, mais impersonnel, c'est-à-dire désintéressé. L'égoïsme, sous toutes ses formes, garde donc toujours les mêmes caractères, et ces caractères marquent du même sceau les divers systèmes de conduite qui peuvent

en dériver. Seulement ces systèmes de conduite s'écartent ou se rapprochent plus ou moins de celui qui découle du motif moral, et en cela les uns sont matériellement préférables aux autres. Mais, y en eût-il un qui lui fût parfaitement identique, cette identité ne serait que dans les actes extérieurs ; et en faisant, au nom du motif personnel, précisément tout ce que prescrirait le motif impersonnel, l'individu demeurerait tout aussi étranger à la vertu qu'en tenant, au nom du même motif, une conduite toute contraire.

Un dernier caractère inhérent au système égoïste, et qu'il garde sous toutes ses formes possibles, c'est de ne pouvoir engendrer une obligation ; et cela tient à la nature du motif dont il appuie toutes ses prescriptions. Ce motif étant toujours le bien, le plaisir ou l'utilité de l'individu à qui elles s'adressent, il faudrait, pour qu'elles fussent capables du caractère obligatoire, que ce motif lui-même le possédât ; or, c'est un fait qu'il ne le possède pas. En vain vous me dites que telle action me sera bonne, agréable, avantageuse, je ne sens pas que pour cela je sois tenu de la faire. De ce qui m'est bon à ce qui doit être fait je ne vois pas la conséquence, tandis qu'elle est immédiate, aux yeux de ma raison, de ce qui est bon à ce qui doit être fait. Il faut donc prouver d'abord que ce qui m'est bon l'est en soi, pour que je me sente obligé de faire ce qui m'est bon ; c'est-à-dire que le motif de l'égoïsme peut être légitimé par le motif moral, mais n'est point légitime par lui-même.

Il y a plus, et l'on peut dire qu'il n'est pas même une raison d'agir. Une raison est une vérité évidente qui, appliquée à une question particulière, l'éclaire et la décide. Agirai-je ou n'agirai-je pas ? voilà la question pratique qu'il s'agit de résoudre. L'égoïsme répond : « Agis-

sez, car votre nature le désire. » Pour que la réponse fût une raison, il faudrait qu'elle exprimât une vérité évidente; or elle exprime si peu une vérité évidente, que mon intelligence demande aussitôt la démonstration de cette prétendue vérité. Quand je me contente de la réponse de l'égoïsme, ce n'est donc point à une raison que j'obéis, mais au désir de ma nature. Dans la vérité des choses, l'égoïste n'agit point par raison, mais par passion ; il raisonne les moyens de satisfaire sa passion, et, sous ce rapport, il est vrai de dire que sa conduite est raisonnée; mais c'est à l'impulsion de la passion et non point à une conviction de sa raison qu'il cède, et, quoique raisonnée, sa conduite n'est point raisonnable. On n'agit donc raisonnablement que quand on agit moralement; car alors seulement on obéit à une raison, c'est-à-dire à une vérité évidente qui est celle-ci : ce qui est bon doit être fait.

En dernière analyse, dire à un homme de faire une chose parce qu'elle lui est bonne, c'est lui dire qu'une chose est bonne parce qu'elle lui est bonne; or, une telle proposition n'est nullement évidente par elle-même. Non-seulement donc ce précepte n'est point obligatoire, mais il implique une proposition qui n'est point claire, et qui ne peut le devenir que quand on aura prouvé l'identité du bien individuel et du bien absolu. Loin donc de donner une obligation d'agir, l'égoïsme ne donne pas même une raison d'agir. Aussi est-ce par le besoin de s'expliquer l'égoïsme et de le justifier qu'on y échappe; car, en chercher la raison, c'est déjà n'y plus croire; et l'avoir trouvée, c'est avoir conçu le principe moral.

SEIZIÈME LEÇON.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

Messieurs,

J'ai cherché, dans les leçons précédentes, à vous donner une idée des systèmes qui ont placé le principe de la morale dans l'amour de soi. Ces systèmes composent la première classe de ceux qui, en cherchant en nous le principe de la morale, ne le rencontrent pas ou le défigurent. Je vais maintenant passer à une autre classe de ces systèmes.

L'erreur de ces nouveaux systèmes, messieurs, est beaucoup moins grande que celle des précédents. En plaçant le principe de la morale dans la recherche du bien personnel, ces derniers, en effet, ne font rien moins que nier dans la nature humaine l'existence d'un motif désintéressé; c'est l'erreur la plus grossière qu'on puisse commettre. Les systèmes dont je vais m'occuper ne la commettent point : ils croient à l'existence en nous d'un mobile distinct de l'amour de soi ; pour eux, le désintéressement est un fait, le principe de ce fait est à leurs yeux celui-là même de la morale; mais, en cherchant ce principe, ils ne rencontrent pas le véritable, ou en démêlent mal la nature ; c'est là leur erreur. Nous allons donc, messieurs, nous occuper des systèmes qui croient

que l'homme agit, dans beaucoup de cas, d'une manière désintéressée, mais qui, s'efforçant de remonter à la source de ce désintéressement, s'égarent en chemin, ou ne la découvrent qu'imparfaitement, et, par conséquent, défigurent de cette façon le véritable principe de la morale.

Les systèmes désintéressés se sont produits, dans les temps modernes, de la même manière qu'à toutes les grandes époques philosophiques que l'histoire nous a fait connaître. Quand la philosophie commence à se développer dans un pays, elle ne s'inquiète en aucune manière du principe de la morale; l'esprit humain rencontre en s'éveillant des questions plus pressantes à résoudre, et ces questions l'occupent longtemps; mais le jour où la philosophie aborde enfin le problème moral, et s'inquiète de savoir quelle peut être la fin de l'homme, et, par conséquent, quel doit être le but de ses actions, elle ne manque jamais de résoudre d'abord la question par la doctrine du bonheur, et la raison en est simple : c'est que, pour résoudre la question, le bon sens indique qu'il faut chercher quel est le mobile des déterminations humaines, et que, parmi les mobiles des déterminations humaines, le plus visible, le plus extérieur, celui qui, du premier coup, frappe inévitablement les regards de l'observateur, c'est l'amour du plaisir et la haine de la douleur. Toutes les fois donc que, dans un mouvement philosophique, l'esprit humain commence à chercher quel est le principe de la conduite ou le motif des actions humaines, la première doctrine qui apparaît est celle de l'égoïsme. Cette doctrine, messieurs, on la professe d'abord, pour l'ordinaire, sans en apercevoir les conséquences; mais, soit que l'inventeur les ait vues, ou qu'elles lui aient échappé, elles ne tardent pas à apparaître; car, lorsqu'un principe est une fois posé en ce

bas monde, en philosophie ou en toute autre chose, il ne saurait retenir une seule de ses conséquences; toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, en sortent nécessairement. Or, les conséquences de l'égoïsme sont odieuses à la nature humaine, et cela, non-seulement parce qu'elles la mutilent, mais parce que, dans cette mutilation, c'est la partie la plus noble d'elle-même qui se trouve emportée ; la sympathie universelle s'attache, en effet, aux déterminations désintéressées, tandis qu'il y a plutôt de l'antipathie que de la sympathie pour les déterminations intéressées. Les vraies conséquences de l'égoïsme ne peuvent donc se dévoiler sans exciter contre elles une révolte générale, qui remonte jusqu'à la doctrine même d'où elles découlent. Car remarquez que cette doctrine, renfermée dans sa maxime fondamentale, que la recherche du bonheur est la fin de l'homme, n'a rien en soi qui choque l'intelligence humaine; on peut même dire qu'entendue d'une manière très-large, elle est vraie ; de manière que, tant que cette doctrine n'est envisagée que dans son principe ou dans ses conséquences les plus superficielles, elle n'effraye pas du tout, et l'on voit les plus grands esprits s'y rattacher sans scrupule. C'est ainsi qu'au XVII[e] siècle on a vu, d'un côté Leibnitz, de l'autre Bossuet, admettre la doctrine du bonheur, quoique rien ne paraisse plus antipathique à l'âme chrétienne de Bossuet, et à l'esprit vaste et sévère de Leibnitz. Mais quand une analyse plus sévère a peu à peu mis au jour les rigoureuses conséquences du principe, et révélé par là sa véritable portée, alors les consciences s'alarment, le bon sens réclame, et il s'ensuit une réaction philosophique dont le premier objet est de démontrer qu'il y a du désintéressement dans l'âme humaine, et, par conséquent, quelque autre

mobile pour elle que son bonheur. De là, une analyse plus philosophique et plus sérieuse des différents motifs qui agissent sur la volonté humaine, analyse qui a pour fin dernière de découvrir en nous les sources du désintéressement, et par là de toute vertu et de tout dévouement. Mais il faut, messieurs, une étude bien plus attentive des faits psychologiques, pour découvrir les ressorts désintéressés de la nature humaine, que pour en apercevoir les ressorts intéressés. Ceux-ci jouent à la surface, si je puis parler ainsi ; les autres sont au fond, et il est vrai de dire, sous ce rapport, que la philosophie du bonheur est une philosophie d'enfants ; il n'est besoin d'aucune réflexion, d'aucune étude de l'homme, pour trouver cette solution du problème moral : le premier venu en est capable, et elle court les rues. Mais le principe du désintéressement dans l'homme est plus difficile à saisir, parce qu'il est bien plus intime ; de sorte que la réaction, dont je parlais tout à l'heure, passe par bien des erreurs et s'arrête à bien des *à peu près*, avant de déterminer avec précision le vrai principe de la morale ; et de là, dans des temps modernes, cette foule de systèmes qui, en proclamant le fait du désintéressement, et avec la prétention d'en indiquer la véritable source, en donnent cependant chacun une explication différente. Cette diversité d'explications caractérise déjà dans l'antiquité l'école désintéressée ; mais elle y est moins grande, parce que, dans l'antiquité, toutes les opinions humaines se formulent en systèmes plus simples et plus tranchés que dans les temps modernes, où l'analyse, descendue aux nuances, multiplie les systèmes pour les représenter, ce qui fait que ces systèmes se touchent et n'ont point une physionomie aussi caractérisée.

Or, messieurs, parmi ces systèmes qui ont la préten-

tion de fonder la morale sur un principe désintéressé, il en est de deux espèces. Le caractère des premiers est de placer l'origine des déterminations désintéressées dans une conception du bien et du mal moral par l'intelligence ; en d'autres termes, la première classe de ces systèmes explique l'existence en nous des notions de bien et de mal moral par une opération de la raison, qui, lorsque les actions apparaissent, juge que les unes sont bonnes et que les autres sont mauvaises en soi et absolument ; cette distinction fondamentale est donc, suivant ces doctrines, un fait rationnel, un fait qui ne s'accomplit pas dans la région de la sensibilité, mais dans celle de l'intelligence.

La seconde classe des systèmes désintéressés explique, au contraire, la distinction du bien et du mal dans l'âme humaine, et les déterminations désintéressées qui s'ensuivent, par certains faits qui se passent dans la sensibilité et non dans la raison : en sorte que, suivant ces systèmes, le désintéressement en nous ne résulterait pas d'un jugement, mais d'un instinct.

Le sentimentalisme et le rationalisme sont donc les deux caractères par lesquels se distinguent et peuvent se classer tous les systèmes qui ont la prétention d'être désintéressés, et qui, sous une forme ou sous une autre, se mettent en opposition avec le système égoïste.

Mon but, messieurs, est de vous donner, par l'exposition de quelques-uns des systèmes appartenant à ces deux catégories, une idée de tous ceux que l'une et l'autre renferment. Je me garderai bien d'épuiser toutes ces doctrines : la tâche serait infinie ; il suffira de vous montrer, par quelques exemples, comment les uns, cherchant le désintéressement dans la sensibilité, et les autres dans une vue de la raison, ont pu, dans cette

double voie, en défigurer le véritable principe. Ces systèmes sont infiniment respectables; les intentions de leurs auteurs étaient parfaitement nobles et généreuses; et, s'ils se sont égarés dans la recherche du véritable principe de la détermination désintéressée, du moins ils y croyaient, et quelques-uns l'ont entrevu, et, pour ainsi dire, touché.

Je commencerai cette exposition par les systèmes sentimentalistes; et, parmi ces systèmes, je vous ferai connaître d'abord celui de tous qui est peut-être le plus ingénieux et le plus original, je veux parler de celui d'Adam Smith, tel qu'on le trouve exposé dans l'ouvrage intitulé : *Théorie des sentiments moraux.* Je vais m'efforcer, dans cette leçon, de vous donner une idée des bases de cette remarquable doctrine.

Smith, messieurs, est peut-être l'esprit le plus créateur que l'Écosse ait produit depuis cent cinquante ans. Vous connaissez ses grands travaux en économie politique; il est le père de cette science; il l'a fondée sur une foule de faits qui ne pouvaient être visibles que pour une intelligence aussi pénétrante que la sienne; il ne s'est occupé qu'accessoirement de philosophie, et les principaux résultats de ses recherches en cette matière sont consignés dans son ouvrage sur les sentiments moraux; mais là paraissent aussi toute l'originalité et toute la fécondité d'esprit qui le caractérisent. Quoiqu'il se soit complétement trompé sur le principe de la morale, on peut dire néanmoins que les faits de la nature humaine, qu'il a mis en lumière et analysés dans cet ouvrage, en font un des monuments les plus précieux et les plus utiles à consulter pour la construction de la science de l'homme. Je me bornerai à vous indiquer ceux de ces faits qui servent de fondement à son sys-

tème ; ils sont parfaitement vrais ; mais il en a tiré des conséquences beaucoup trop étendues.

Quand nous sommes en présence d'un homme qui éprouve visiblement un certain sentiment ou une certaine passion, notre nature, sans l'intervention ni de notre raison, ni de notre volonté, tend à reproduire en elle ce sentiment ou cette passion ; en d'autres termes, notre nature tend à se placer dans la même disposition sensible dans laquelle cet homme se montre à nous. Ce phénomène, obscur dans certains cas, est parfaitement clair dans d'autres : en présence d'une mère dont la figure exprime une profonde bienveillance pour l'enfant qu'elle tient sur ses genoux, il n'y a pas un spectateur qui ne sente naître en lui un commencement de disposition semblable ; dans une multitude de circonstances qu'il est tout à fait inutile de citer, cette observation peut être faite, et il n'y a pas un de vous qui ne puisse le témoigner. Il y a plus : cette inclination de notre âme à se placer daus la disposition sensible où nous voyons un autre individu humain, nous l'éprouvons alors même qu'il s'agit d'êtres d'une autre espèce, pourvu qu'ils aient avec nous quelques rapports, et soient à quelque degré animés. Ainsi, nous ne saurions voir un animal exprimer une certaine situation intérieure, un chien, par exemple, souffrir une vive douleur, sans que notre âme se mette, jusqu'à un certain point, dans la même disposition ; la gaieté et la vivacité d'un oiseau qui saute de branche en branche en chantant semblent imprimer à notre nature une disposition à se réjouir et à se mouvoir. Et cet instinct se montre alors même que l'objet nous répugne : à la vue d'un serpent qui court en décrivant une ligne onduleuse sur le sable, un commencement de disposition à imiter

ce mouvement se fait sentir en nous. En général, toutes les fois qu'un phénomène sensible dont nous sommes capables se produit dans une nature quelconque, et principalement dans une nature semblable à la nôtre, il y a dans la nôtre une inclination à imiter et à reproduire ce phénomène. Cette propriété de la nature humaine est la sympathie, ou, du moins, la racine et le germe de ce qu'on appelle ainsi.

Et non-seulement nous avons cette disposition, mais nous trouvons du plaisir à nous sentir ainsi en harmonie avec les natures qui nous environnent. Il semble que cet accord de deux êtres dans les mêmes sentiments, dans les mêmes dispositions, soit pour chacun d'eux, dès qu'il en a conscience, une source de bonheur.

Que les sentiments agréables ou désagréables que nous éprouvons acquièrent une plus grande vivacité lorsqu'ils sont partagés par nos semblables, c'est un fait qu'une foule de circonstances démontre avec la plus grande évidence. Assistez dans une salle de spectacle à peu près déserte à la représentation d'une pièce : vous éprouverez infiniment moins de plaisir que lorsque la salle sera pleine, et qu'à côté de vous et de tous côtés vous sentirez des natures semblables à la vôtre partager vos dispositions; aucun autre fait n'est plus connu. Ainsi, la conscience que notre âme est à l'unisson avec d'autres âmes, que les sentiments qu'elle éprouve sont les mêmes que ceux qu'elles éprouvent, et qu'elle les éprouve de la même manière et avec la même vivacité, cette conscience est pour nous une source de plaisir ; nous jouissons profondément de cette harmonie.

A ces deux faits il faut en ajouter un troisième : nous avons tant de goût et un goût si instinctif pour cet accord entre nos dispositions et celles de nos semblables,

que, lorsque nous éprouvons un sentiment personnel, si nous exprimons ce sentiment, et qu'il y ait là un homme qui ne l'éprouve pas, parce que c'est notre passion à nous et non pas la sienne, involontairement et sans que nous nous en apercevions, nous abaissons, nous amoindrissons la manifestation de ce sentiment, afin d'être moins éloignés de la disposition froide dans laquelle il se trouve; il arrive, d'un autre côté, que cet homme, qui n'éprouve nullement cette passion, se met, en voyant que nous l'éprouvons, à l'éprouver aussi par sympathie, et non-seulement la ressent, mais l'exalte par une sorte de complaisance instinctive, de manière à ce qu'en exagérant en lui cette passion qu'il n'éprouve que par sympathie, elle s'élève au niveau de la nôtre qui est originale. Ce fait est si bien de tous les moments, qu'il n'y a personne qui ne puisse l'observer. Soyez animé d'une passion vive, je vous le demande, manifesterez-vous cette passion dans toute la vivacité avec laquelle vous la ressentez, en présence de spectateurs indifférents? Nullement, vous abaisserez l'expression de cette passion en considération des personnes qui vous entourent; et ces personnes, à leur tour, sentant que vous éprouvez cette passion, sentant qu'elle est forte en vous, mais que vous la dissimulez en partie pour la mettre au niveau de la leur, non-seulement la partageront sympathiquement, mais s'efforceront d'élever cette passion sympathique à la hauteur de la vôtre, pour mettre leur sensibilité et la vôtre en harmonie. Ce sont là des faits auxquels ne participent en rien ni la raison, ni la volonté : ils sont purement instinctifs.

Ce sont, messieurs, les lois de ce fait de sympathie dans tous les différents cas, que l'esprit ingénieux de Smith s'est efforcé de déterminer et d'établir. Je vous

donnerai une idée de quelques-unes de ces lois avant de vous faire connaître les conséquences morales que Smith en a tirées; mais auparavant, il est un point sur lequel je dois vous soumettre une observation, parce que, sur ce point, je ne suis pas tout à fait d'accord avec Smith. Smith pense que la disposition sympathique n'est pas générale, et qu'il y a tel sentiment qui, loin d'exciter en nous le mouvement d'imitation, y produit, au contraire, un mouvement d'antipathie. Ainsi, quand nous voyons un homme animé d'un sentiment méchant, Smith pense que notre nature, loin d'être inclinée à reproduire en elle cette disposition malveillante, éprouve au contraire une répugnance à l'imiter : en cela consiste, selon lui, le fait de l'antipathie. Je suis bien loin de nier ce fait, mais je l'explique un peu différemment : je crois que le premier mouvement de toute nature humaine, à la vue des signes qui annoncent qu'une autre nature humaine est dans une certaine disposition, est l'imitation ou la sympathie; mais je pense que, dans beaucoup de cas, ce mouvement est étouffé par la réflexion ou par une sympathie plus puissante pour d'autres sentiments éprouvés par d'autres créatures humaines. C'est là, du reste, un point qui n'a qu'une importance scientifique; il reste vrai qu'il y a des cas où la sympathie est simple, d'autres où elle se partage et devient double, triple et quadruple, suivant que plusieurs êtres se trouvent intéressés dans la passion qui l'excite. Ce sont les lois de la sympathie dans ses différents cas, dont je vais, avec Smith, vous donner une idée.

Supposez un homme en colère, et admettez que les motifs de sa colère ne soient pas souverainement injustes, car, s'ils étaient souverainement injustes, ce qu'il éprouve mériterait un autre nom : à la vue de ce sen-

timent, deux faits de sympathie se produisent en moi. D'une part, je sympathise avec la colère qui est dans l'âme de cet homme; en outre, je sympathise avec la personne qui est l'objet de cette colère, parce que cette colère lui fait courir un danger; soit que cette personne connaisse ce danger ou qu'elle l'ignore, mon imaginatien me la représente comme exposée, et j'éprouve ce qu'une créature humaine doit ressentir quand elle est l'objet de la colère d'une autre. Ma sympathie me jette donc, à la fois, dans une disposition qui tend à me mettre tout à fait dans les sentiments de l'homme en colère, et dans une disposition qui tend à me mettre tout à fait dans les sentiments de l'homme qui en est l'objet. Ma sympathie se partage donc: une partie s'associe au mouvement de l'homme en colère, et une autre se tourne contre le sentiment qui l'anime. Il suit de là que, si je me mets en colère, et que j'éprouve en même temps le besoin que ressentent à des degrés différents toutes les créatures humaines de se mettre en accord de dispositions avec leurs semblables, je dois modérer l'expression de cette passion; car, en la laissant paraître moins forte à mes semblables, ils s'inquiéteront moins de l'individu qui en est l'objet, et sympathiseront plus exclusivement avec mon sentiment. Cette modération dans l'expression de la colère se produit instinctivement chez tous les hommes en présence de leurs semblables, et surtout des personnes avec lesquelles ils ne sont pas très-familiers. Un homme seul dans sa chambre laisse paraître toute la vivacité de la colère; en présence de sa femme et de ses enfants, il n'en modère pas beaucoup l'expression; mais en présence d'un étranger, surtout si cet étranger a quelque poids à ses yeux et qu'il désire se maintenir avec lui en harmonie de sen-

timents, aussitôt et instinctivement cette expression est adoucie. Ce fait confirme ce besoin d'accord que je vous signalais tout à l'heure, et que ressent toute créature humaine. Il exige que l'expression de certaines passions soit modérée, et elle l'est instinctivement; il exige que la manifestation de certaines autres soit supprimée, et il en est ainsi. Supposez que j'éprouve un mouvement de méchanceté pure, ce qu'on peut admettre par hypothèse, en d'autres termes, que je sois sans motif et injustement animé d'une passion malveillante pour quelqu'un. D'après Smith, le sentiment de la malveillance pure n'excite aucune sympathie : selon moi il en excite; mais ce sentiment est tellement dominé par celui qu'excite l'objet de cette malveillance, qu'il en est étouffé. Dans les deux opinions, le résultat est le même. A la vue d'un homme animé d'un tel mouvement, ma sympathie tend à se porter tout entière vers l'objet de cette disposition. L'homme qui éprouve ce mouvement est donc naturellement enclin, non-seulement à l'exprimer faiblement, mais à ne pas l'exprimer du tout; aussi n'y a-t-il que les méchants qui soient hypocrites : en eux c'est une chose instinctive, et qui n'est point l'effet d'un raisonnement; le raisonnement peut bien venir à l'appui de cet instinct; le désir d'être estimé peut bien engager à dissimuler ce sentiment; mais il est dissimulé bien longtemps avant ce raisonnement; et cet instinct, selon Smith, n'est qu'une forme du besoin d'être en harmonie de dispositions avec ses semblables.

Je viens de vous montrer des exemples où la sympathie est double et en sens opposé; il y a des cas où elle est simple, et où, par conséquent, elle est toute dans le même sens. Telle est celle qu'excitent ces mouvements de la sensibilité qui n'ont aucune relation avec

le bonheur d'autrui, et, par exemple, l'amour de la vérité; à quelque degré que j'éprouve cet amour, il ne saurait affecter directement le bonheur de personne; cette disposition ne peut donc exciter chez les autres qu'un mouvement sympathique simple; il s'ensuit qu'on peut la laisser paraître telle qu'on la ressent, car on n'a aucun intérêt, ni instinctif, ni raisonné, à la dissimuler. Aussi, que j'aime le beau et le vrai, on ne voit pas que je m'en cache, ni que je fasse rien pour abaisser, en présence des autres, l'expression de ce sentiment; c'est que je n'ai à redouter en eux aucune sympathie contraire au mouvement que j'éprouve.

Il y a, enfin, des dispositions intérieures qui excitent des sympathies doubles, triples, mais qui sont toutes dans le même sens. Ainsi, quand je vois un homme animé pour un autre d'un sentiment de charité, de pitié, de bienfaisance, d'amour, d'amitié, une double sympathie se produit en moi : l'une est excitée par la disposition bienveillante de cet homme, l'autre par la reconnaisance de la personne qui en est l'objet; je sympathise à la fois avec l'objet de cette disposition qui est reconnaissant, et avec le sujet de cette disposition qui est bienveillant. Vous remarquerez que ces deux sympathies ne sont point en sens contraire, mais qu'elles s'accordent et s'augmentent l'une par l'autre; d'où il suit que les dispositions bienveillantes sont, de toutes, celles qui attirent le plus de sympathie, et par conséquent celles qui contribuent le plus à produire entre les hommes cette harmonie de sentiments à laquelle toutes les âmes aspirent instinctivement; d'où il suit encore qu'il n'est nullement besoin de dissimuler cette espèce de dispositions.

Vous voyez, par cette courte exposition, comment l'analyse du fait de sympathie a fourni à Smith l'expli-

cation d'un très-grand nombre de phénomènes de la nature humaine; explication d'autant plus ingénieuse que son point de départ est plus simple. Comment en tire-t-il celle des phénomènes moraux proprement dits? C'est ce qui me reste maintenant à vous exposer,

Qu'est-ce, dit Smith, qu'approuver ou désapprouver les sentiments d'autrui? Dans quel cas les approuvons-nous? dans quel cas les désapprouvons-nous? Si on veut y réfléchir, on verra que nous les désapprouvons quand nous ne les partageons pas; que nous les approuvons entièrement quand nous les partageons entièrement, que nous ne les approuvons qu'à moitié quand nous ne les partageons qu'à moitié; en un mot, que non-seulement l'approbation ou la désapprobation sont dans notre raison un effet des phénomènes purement sensibles de la sympathie et de l'antipathie, mais encore une traduction constamment exacte de ces phénomènes. Or, s'il en est ainsi, l'origine de l'approbation morale, en tant qu'elle s'applique à autrui, est trouvée: elle émane de la sensibilité, et, dans la sensibilité, du phénomène instinctif de la sympathie. Tous les jugements que nous portons sur les sentiments, et, par conséquent, sur les actions d'autrui, n'expriment qu'une chose, le degré de sympathie ou d'antipathie que ces sentiments et ces actions nous font éprouver. Mais ce n'est là qu'une partie des jugements moraux que nous portons; reste à voir d'où procèdent ceux qui ont nos propres sentiments et nos propres actions pour objet.

Smith affirme que si un homme se trouvait seul au monde, il ne pourrait juger ni de la bonté ni de la méchanceté de ses actions; le moyen de les qualifier moralement lui manquerait tout à fait. Cette étrange asser-

tion se fonde, dans la pensée de Smith, sur l'opinion que le fait de sympathie est le principe d'où nous tirons la règle selon laquelle nous qualifions toutes les actions, les nôtres et celles d'autrui, et distinguons celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises. Or, comme il faut au moins deux êtres humains pour que le sentiment de sympathie se développe, il est impossible que l'homme solitaire s'élève à cette règle, et, par conséquent, apprécie la moralité de ses actes. Mais comment s'élève-t-il à cette règle de la sympathie ? Le voici :

Smith pose en fait que, quand nous sommes animés d'une certaine disposition, ou faisons un certain acte et tenons une certaine conduite, nous avons la propriété de nous supposer spectateurs de ce sentiment, de cet acte, de cette conduite, et d'éprouver à quelque degré le sentiment de sympathie que nous ressentirions à la vue de la même disposition, de la même conduite, du même acte, chez une autre personne. Ce fait, sur lequel repose toute l'explication de Smith, est-il exact? Avons-nous réellement cette propriété de nous rendre spectateurs de nos dispositions et de nos actes, et d'éprouver à ce spectacle les mêmes sentiments qu'il excite chez les autres? Sans aucun doute, messieurs; et, pour mon compte, je suis prêt à reconnaître l'existence de cette propriété, et, sauf quelques restrictions que Smith signale lui-même, des effets qu'il lui attribue.

Smith reconnaît, en effet, que, lorsque nous sommes animés d'une passion violente, cette propriété continue bien d'agir, mais à un si faible degré, que ses effets sont à peine sensibles; mais il affirme, ce qui est vrai, que, quand la passion est évanouie, ou du moins considérablement calmée, son action reparaît, et avec elle toutes ses conséquences; car alors nous nous représen-

tons plus vivement le spectacle que nous avons donné, et dont nous n'avons pas eu conscience, et nous éprouvons dans toute leur vivacité les sentiments de sympathie ou d'antipathie qu'il est dans sa nature d'exciter. Peu importe à Smith, du reste, que ces mouvements d'antipathie et de sympathie pour nos propres dispositions et nos propres actes soient, dans certains cas, un peu plus ou un peu moins vifs, et qu'ils se manifestent un peu plus tôt ou un peu plus tard; ce qui lui importe, c'est que nous les éprouvions réellement; pourvu que nous ayons la propriété de les ressentir, c'est tout ce qu'il demande; il ne lui en faut pas davantage pour la justification de son système.

Et en effet, dit-il, au besoin pressant que nous avons de nous sentir en harmonie de dispositions et de sentiments avec nos semblables, il ne faut que cette lumière pour nous faire juger aussitôt que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât l'antipathie de nos semblables, cette disposition était mauvaise; que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât leur sympathie, cette disposition était bonne; que si, enfin, nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât tout à la fois leur sympathie et leur antipathie, cette disposition n'était ni parfaitement bonne, ni parfaitement mauvaise. De là le principe de qualification de nos propres sentiments et de nos propres actes, lequel réside dans la sympathie comme celui des sentiments et des actes de nos semblables; tout de même, en effet, que nous jugeons des sentiments et des actes d'autrui par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent en nous, tout de même nous jugeons des nôtres par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent dans les autres, sympathie ou antipathie que nous devons égale-

ment de connaître à la propriété que nous avons de nous mettre à leur place, et d'éprouver dans une situation donnée ce qu'ils éprouvent eux-mêmes.

Et maintenant, messieurs, du double principe de qualification de nos sentiments et de nos actes, et des sentiments des actes des autres, résulte le principe de qualification de toutes les dispositions et de toutes les conduites possibles; c'est, en effet, par cette double voie que nous nous élevons à cette maxime générale, qui est le principe même de la morale, que la bonté d'une action est en raison directe de l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et que les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible, c'est-à-dire une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée, non par quelques hommes seulement, mais par l'humanité tout entière. De là, messieurs, une échelle de la bonté et de la méchanceté des actions, graduées à l'aide de cette mesure commune, et par suite tout un système de règles pour notre conduite.

Et en effet, dit Smith, à mesure que l'expérience de nous-mêmes et des autres nous apprend à reconnaître, entre les différentes actions, celles qui excitent ou la sympathie pure, ou l'antipathie pure, ou une sympathie mêlée d'antipathie, nous inscrivons, pour ainsi dire, dans notre mémoire la qualité propre de ces différentes actions, et c'est ainsi que la valeur de chacune nous est révélée. De là toutes ces maximes et toutes ces règles de morale qui se rencontrent à un certain âge dans l'esprit de tous les hommes. Une fois qu'elles ont été trouvées par l'expérience et déposées dans notre esprit, nous pouvons juger immédiatement, en vertu de ces règles dont nous sommes sûrs : ce qui, d'une part,

abrége beaucoup le travail de l'appréciation de nos actions et de celles de nos semblables, et de l'autre, nous est d'un grand secours quand nous sommes jetés dans une de ces dispositions violentes qui nous ôtent le pouvoir d'en apprécier la valeur par la sympathie. Dans ce dernier cas, à l'aide de la règle qui déclare cette disposition bonne ou mauvaise, je puis la combattre ou m'y abandonner avec la certitude de n'être pas démenti par mes sentiments quand j'aurai recouvré mon sang-froid. Il en est de même toutes les fois que les préoccupations de la vie ne me laissent pas la liberté d'esprit nécessaire pour me placer dans la situation intérieure de mes semblables et soumettre leurs dispositions à l'épreuve directe de ma sympathie et de mon antipathie; je les apprécie alors par la règle, qui m'apprend ce qui est convenable dans la situation donnée. Telle est l'utilité de ces règles, fruit d'une expérience qui n'est elle-même que le résultat d'une application répétée du principe de la sympathie et de l'antipathie à nos actions et à celles des autres.

C'est ainsi que Smith explique par la sympathie le phénomène fondamental de la distinction du bien et du mal. Celui-là expliqué, il rend facilement compte des phénomènes moraux secondaires. Ne pouvant le suivre dans tous ses détails, je vous citerai comme un exemple l'origine, très-conséquente à son système, qu'il assigne au sentiment de mérite et de démérite.

Vous n'ignorez pas, messieurs, en quoi consiste ce phénomène; vous savez qu'à la vue d'une action bonne ou mauvaise, au sentiment de plaisir ou de peine qu'elle nous cause, vient se mêler un jugement de notre raison; que, dans un cas, elle reconnaît l'auteur de l'action digne de récompense, et dans l'autre, de punition, ce qui

nous incline à vouloir du bien à l'un et du mal à l'autre. Ce phénomène moral s'explique très-bien dans la doctrine de Smith : car, à la vue d'une action bienveillante je n'éprouve pas seulement de la sympathie pour la disposition où se trouve la personne bienveillante, j'en éprouve encore pour celle où se trouve l'objet de cette bienveillance. Or, cette dernière disposition, quelle est-elle? La reconnaissance; et qu'est-ce que la reconnaissance, sinon le désir instinctif et la volonté de faire du bien à la personne qui nous en a fait, et parce qu'elle nous en a fait? Partageant cette disposition en ma qualité de spectateur, je veux donc du bien à l'auteur de l'action; je sens qu'il en mérite en récompense de celui qu'il fait. Qu'arrive-t-il, au contraire, quand je vois un homme animé d'une disposition malveillante? N'éprouvant pour lui aucune sympathie, mais en éprouvant une très-forte pour la personne qui est l'objet dé sa malveillance, je me trouve par là jeté dans les sentiments de celle-ci. Or, que se passe-t-il en vous lorsque vous êtes l'objet d'une passion malveillante? Vous vous sentez naturellement portés à rendre le mal pour le mal; moi donc qui partage sympathiquement votre disposition, je dois juger digne de punition, c'est-à-dire méritant du mal pour celui qu'elle désire vous faire, la personne qui éprouve la disposition malveillante. Telle est, selon Smith, l'explication naturelle du jugement du mérite et du démérite.

Il explique avec la même facilité apparente le plaisir que nous éprouvons quand nous avons bien fait, et le remords qui nous saisit quand nous avons mal fait. En vertu de la propriété que j'ai de me rendre spectateur des dispositions que j'éprouve et des actes que je fais, je ressens d'abord pour moi-même, quand j'ai bien agi,

un sentiment de sympathie. Ce mouvement me fait juger que les autres hommes, spectateurs comme moi de cet acte, éprouvent pour moi le même sentiment. J'ai donc la conscience d'un accord intime entre ma conduite et leurs sentiments, entre mes dispositions et les leurs, et nous avons vu que le sentiment de cet accord est délicieux. C'est en cela que consiste le bonheur d'avoir bien fait. De plus, ayant formulé le principe à l'aide duquel je qualifie les actions, je sens qu'en vertu de ce principe j'ai droit de déclarer mon acte bon, puisqu'il proclame tel tout acte qui obtient l'assentiment des autres. C'est en cela que consiste l'approbation que je m'accorde et qui se mêle au plaisir. Par la raison contraire, j'éprouve, quand j'ai mal agi, la douleur spéciale qu'on appelle remords, et, de plus, je me désapprouve et me blâme.

Vous voyez, messieurs, les éléments généraux du système de Smith, et vous pouvez en présumer la portée. Mais, dans l'auteur, les applications sont infinies et toutes plus ingénieuses et plus spirituelles les unes que les autres.

Quand l'homme est développé et que le principe de la qualification des actions et toutes les règles que l'expérience en a tirées sont établis dans son esprit, voici de quels éléments se compose en lui le fait de l'approbation d'une action bienveillante dont il est spectateur. Il éprouve d'abord une double sympathie, l'une pour les motifs de l'auteur de l'action, l'autre pour les sentiments de bonheur et de gratitude de la personne qui en est l'objet. En second lieu, il a la conception de la conformité de l'acte qu'il voit faire avec la règle de moralité que l'expérience lui a enseignée : ce qui fait qu'indépendamment du jugement instinctif, il porte encore un jugement raisonné sur la bonté de l'action. Ainsi, à la

vue d'une bonne action, l'homme mûr n'éprouve pas seulement un sentiment de sympathie et une disposition bienveillante pour l'agent ; à ces faits s'en ajoute un troisième, qui est un jugement raisonné d'approbation. Ce troisième élément manque dans l'enfant et souvent aussi dans l'homme grossier; il faut, pour qu'il existe, que l'expérience ait déjà créé ou l'éducation introduit dans l'intelligence les règles générales de la moralité dont nous avons expliqué la formation ; car le jugement raisonné d'approbation n'est autre chose que la perception de la conformité de l'action à ces règles ; il les présuppose donc. Ce n'est pas tout : l'action nous paraît, par sa nature, faire partie d'un système général de conduite qui a pour tendance d'établir une harmonie universelle entre les dispositions de tous les hommes; et, cette harmonie universelle étant éminemment belle en soi, ou, pour mieux dire, étant la beauté morale même, nous jugeons, en vertu de cette conception, que l'action n'est pas seulement bonne, mais qu'elle est belle. C'est là, pour Smith, le principe de la beauté morale, laquelle est à ses yeux la source de toute beauté.

Arrêtons-nous un peu sur ce dernier point, moins clair que les précédents.

Si tous les hommes se conduisaient de manière à ce que chacune de leurs actions obtînt la sympathie et l'assentiment des autres hommes, et que les autres hommes en fissent de même, il est évident qu'il y aurait un accord parfait de dispositions, et, par conséquent, une harmonie parfaite entre tous les hommes. Cette harmonie a le caractère de la beauté. Smith compare le plaisir qu'elle nous donne à celui que nous éprouvons à la vue d'un mécanisme très-compliqué, dont tous les mouvements viennent avec un accord parfait se résoudre en

un seul. Ce plaisir esthétique se retrouve à quelque degré dans le spectacle de toute action moralement bonne. Smith ne dissimule point que, dans beaucoup de cas, une action de cette dernière espèce, loin de nous attirer la bienveillance de nos semblables, nous vaut de leur part une malveillance prononcée, et il explique cette anomalie en disant que les hommes sont souvent animés de passions et de préjugés qui eux-mêmes ne sont pas en accord avec les lois universelles de la moralité. Aussi reconnaît-il qu'il est des circonstances où l'honnête homme doit savoir braver l'antipathie de la société qui l'entoure, afin de rester dans les conditions de la sympathie générale de l'humanité. C'est là que l'application du principe de sympathie devient particulièrement délicate et difficile, et trahit son insuffisance. Il faut savoir gré à Smith de n'avoir pas épargné cette épreuve à son système; il faut lui savoir gré d'avoir reconnu que l'homme vertueux peut, en agissant comme il le doit, et précisément parce qu'il agit comme il le doit, se trouver en butte à l'antipathie, non-seulement des personnes qui l'entourent, mais de son pays et de son siècle. L'auteur pouvait dissimuler ce cas embarrassant pour sa doctrine; si la manière dont il le résout ne fait pas honneur à la logique du philosophe, la candeur avec laquelle il le pose en fait beaucoup à la probité de l'homme.

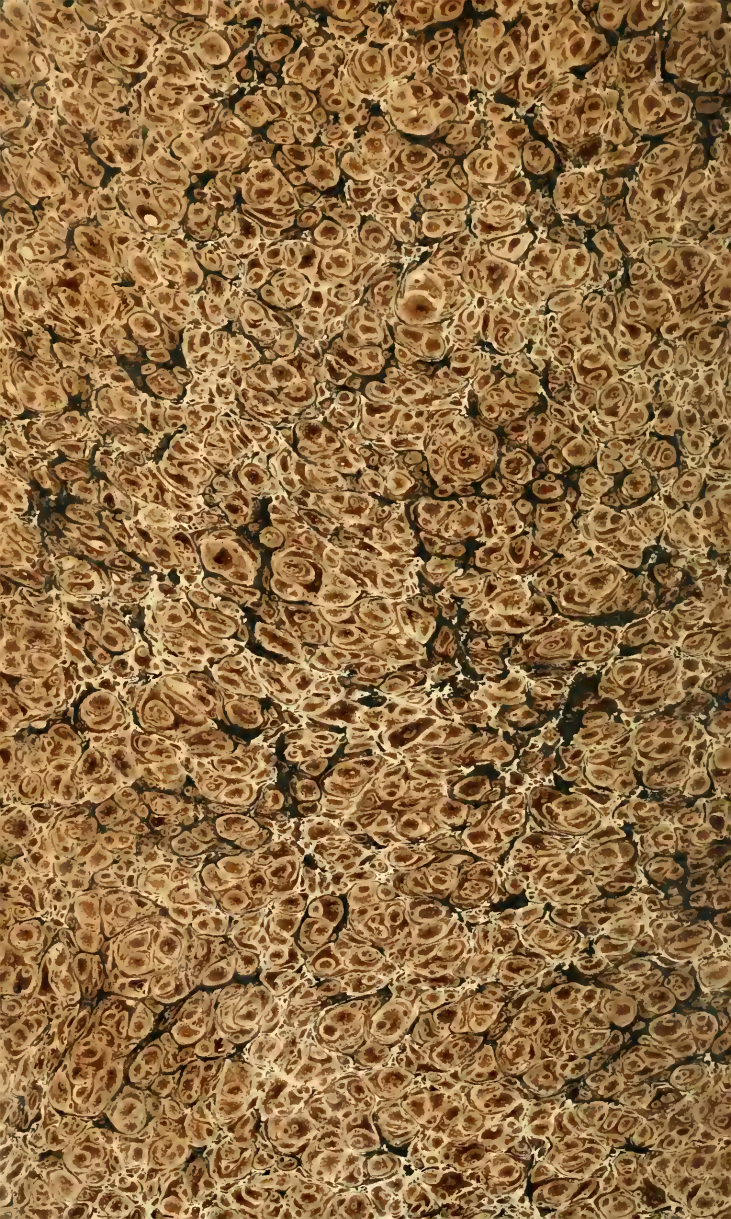
Telles sont, messieurs, les idées fondamentales de la morale de Smith; je vous soumettrai dans la prochaine leçon quelques observations critiques sur la valeur de ce système.

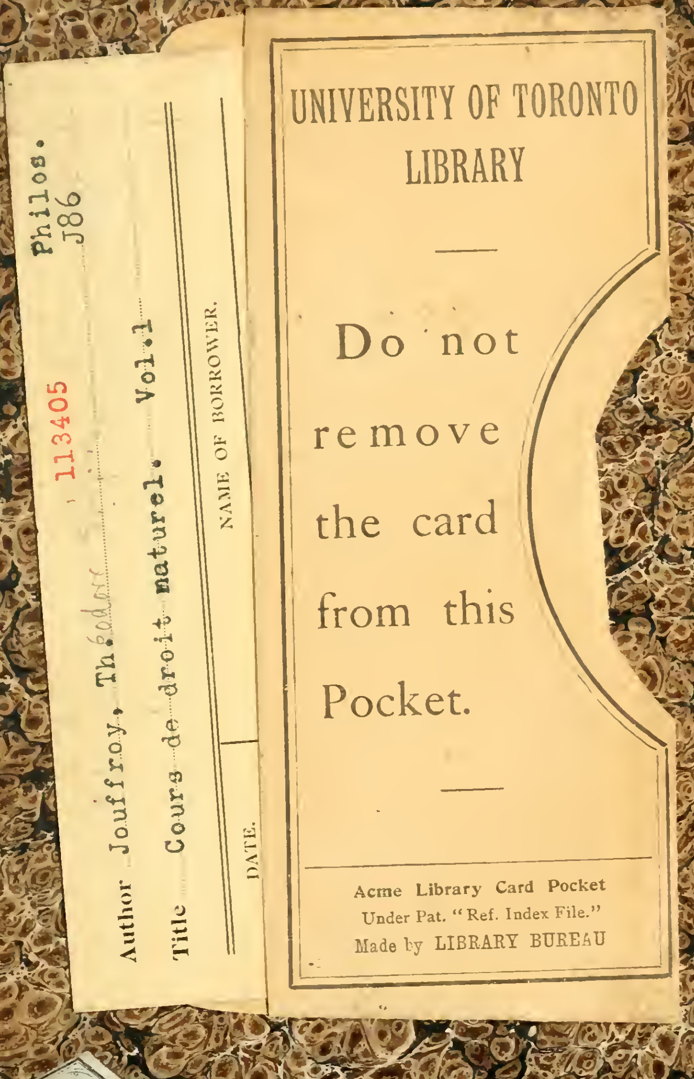
FIN DU TOME PREMIER.

TABLE.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Imprimerie générale de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.





Philos.
J86
113405
Author Jouffroy, Th.
Title Cours de droit naturel. Vol.1
NAME OF BORROWER.
DATE.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
BROWN BROS


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 16 04 09 004 0